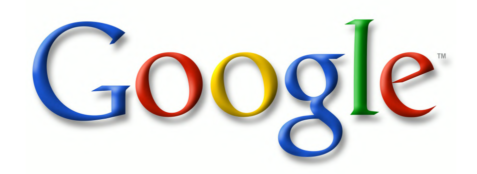






Geschichte

der

Religionsphilosophie.

Geschichte

der

Religionsphilosophie

von Spinoza bis auf die Gegenwart

von

D. Otto Pfleiderer,
Professor an der Universität zu Berlin.

Dritte, erweiterte Auflage.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1893.

Vorwort zur dritten Auflage.

Hundert Jahre sind in diesem Sommer vergangen, seit Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ erschienen ist, ein Werk, das für die Religionsphilosophie ebenso epochemachend geworden ist wie die drei „Kritiken“ Kant's für das gesammte Gebiet der Philosophie überhaupt. Bezeichnend für den damaligen Stand der Dinge waren die Schwierigkeiten, die Kant's Religionsphilosophie noch vor ihrem Erscheinen zu überwinden hatte. In Folge des Religionsediktes unter König Friedrich Wilhelm II. hatte die Berliner Censur die Erlaubniss zum Druck des Manuskriptes verweigert; erst nach mehreren anderweitigen Versuchen gelang endlich 1793 die Veröffentlichung des Buches in Königsberg.

Heute haben die Verfasser philosophischer Schriften mit solchen Hindernissen nicht mehr zu kämpfen; es gilt im deutschen Reiche das Gesetz: Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei. Unter den verschiedenen Ursachen, denen wir diesen Culturfortschritt zu verdanken haben, nimmt die Kant'sche Philosophie eine hervorragende Stelle ein. Sie hat gezeigt, dass Recht und Religion, auf welchen die Ordnung der Gesellschaft und der Staaten beruhen, der Menschheit nicht von aussen aufgedrungen, nicht Veranstaltungen natürlicher oder übernatürlicher Willkür sind, sondern dass sie ihren Grund im eigenen Wesen des Menschen haben, in seiner Vernunft, seinem sittlichen Selbstbewusstsein, seinem Gewissen, und dass es also ein Widersinn

wäre, Recht und Religion dadurch fördern zu wollen, dass man Vernunft und Gewissen, worauf beide beruhen, unterdrücken und vergewaltigen würde. Diese Einsicht ist im Laufe dieses Jahrhunderts fast allgemein zum feststehenden Grundsatz der Staatsregierungen geworden.

Bei den Kirchenregierungen freilich fehlt noch viel bis dahin. Das ist begreiflich bei einer Kirche, deren Bestand seit anderthalb Jahrtausenden auf dem Prinzip der priesterlichen Autorität ruht. Aber die protestantische Kirche, die das Joch dieser Autorität abgeschüttelt, die das persönliche Gewissen in sein Recht eingesetzt, die den Glauben d. h. die Hingabe des Herzens an den göttlichen Willen zu ihrem alleinigen Prinzip gemacht hat, sollte diese Kirche nicht in der Kant'schen Gewissensreligion Geist von ihrem Geist erkennen? Der geniale Griff, mit welchem Kant den Kern und Mittelpunkt der Religion nicht in transscendenten Dogmen, sondern in unserer eigenen sittlichen Erfahrung, in dem Kampf des guten und bösen Prinzips inwendig im menschlichen Gemüth gefunden hat, war er nicht in der That die Fortsetzung des Werkes der Reformation, das sich ja wesentlich darum drehte, die erlösende Offenbarung Gottes aus einem jenseitigen Geheimniss, wozu die Kirche sie gemacht hatte, wieder nach ihrem ursprünglichen Sinn zu einer inneren Erfahrung des frommen Herzens und Gewissens zu machen?

So wahr diess ist, so können wir andererseits doch auch wohl verstehen, warum die evangelische Kirche sich dagegen sträubte, in der Kant'schen Religionsphilosophie ohne weiteres ihren Glauben zu finden. Das allgemeine Gesetz der Geschichte, dass auch die grossen und originalen Geister doch immer in gewisser Hinsicht Kinder ihrer Zeit und mit deren Schranken behaftet bleiben, hat sich auch an Kant nicht verleugnet. Er war der echte Sohn des achtzehnten Jahrhunderts, des Zeitalters der Aufklärung mit seiner starken und selbstgenügsamen Subjektivität und seinem Mangel an Verständniss für gemeinschaftliches und geschichtliches Leben. Es ist wahr, er hat die Aufklärung sittlich vertieft, indem er sie aus dem oberflächlichen Meinen und Belieben in die Tiefe des Gewissens hinabgeführt und

auf das unbedingte Vernunftgesetz achten gelehrt hat. Aber die Schranke ihres Individualismus hat er nicht überwunden, eher noch befestigt. Um die Würde der sittlichen Persönlichkeit zu sichern, glaubte er sie ganz nur auf sichselbst stellen zu dürfen, als eine isolirte Monade, losgelöst vom Zusammenhang mit der Natur und mit der Gesellschaft und mit dem gemeinsamen Grund beider in Gott. Damit wurde der Kampf des guten und bösen Prinzips zu einem rein nur innerhalb des Individuums verlaufenden und dadurch unbegreiflichen Vorgang. Woher in dem Vernunftwesen das radikale Böse, die verkehrte Willensrichtung stamme? und wie es unter solcher Voraussetzung zum Sieg des guten Prinzips kommen könne? auf beide Fragen blieb Kant die Antwort schuldig. Er bürdete dem Individuum die ganze Last der Verantwortung für alle seine bösen Neigungen auf, und er stellte zugleich an dasselbe Individuum die Forderung, durch eigene Kraft über die radikale Verderbniss seiner Neigung zu siegen. Wie es dazu fähig sein soll? Diese Frage wurde nicht gelöst sondern niedergeschlagen durch das starre Gebot: „Du sollst! also kannst Du." Diess war der Punkt, wo die individualistische Moral- und Religionslehre Kant's in Zwiespalt stand mit dem evangelischen Glauben und — dürfen wir hinzusetzen — mit den schlicht aufgefassten Thatsachen der Erfahrung.

An diesem Punkt hat denn auch die Arbeit der Nachfolger Kant's eingesetzt. Sie haben den Mangel seiner Religionsphilosophie verbessert, nicht dadurch dass sie sein Prinzip der persönlichen Gewissheit und inneren Erfahrung wieder aufgegeben hätten zu Gunsten einer bloss äusseren Autorität, sondern dadurch, dass sie die innere Erfahrung aus einem individuellen zu einem gemeinschaftlichen Vorgang erweiterten und in der religiösen Geschichte nicht das Gegentheil der religiösen Vernunft, sondern deren tragenden Grund und nährende Wurzel erkannten. In der Romantik war der Aufklärung ein Gegner erstanden, der zwar in seiner Art ebenso einseitig, aber ihr an sympathischem Verständniss für die Sprache des Gefühls in Poesie und Religion und für die latente Vernunft in der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geistes unvergleichlich überlegen

war. Als der Wortführer dieser neuen Richtung hatte Herder zuerst den Kampf gegen Kant aufgenommen, hatte die Schwäche seines abstrakten subjektiven Rationalismus aufgedeckt und in begeisterten Zungen die hohe Einfalt und menschliche Wahrheit der biblischen Sprache und Anschauungsweise verkündigt. Dann hat Schleiermacher durch tiefere Analyse der religiösen Erfahrung gefunden, dass das fromme Bewusstsein des Einzelnen stets wesentlich bedingt sei durch das fromme Gemeinbewusstsein seiner Gemeinschaft und dieses wieder durch die grundlegenden Thatsachen ihres Ursprungs; dass insbesondere das christliche Bewusstsein der Erlösung oder Befreiung des Gottesbewusstseins von den Hemmungen der Sinnlichkeit (was Kant den Sieg des guten über das böse Prinzip nannte) nicht ein isolirter und spontaner Vorgang innerhalb der einzelnen Seele sei, sondern die gemeinsame Erfahrung der Christenheit und in jedem einzelnen Falle die Wirkung des vom Gemeindestifter Jesus Christus ausgegangenen Gemeingeistes; der sich den Gläubigen mittheilt und sie in die Gemeinschaft des in der Gemeinde vorhandenen höheren Gesammtlebens aufnimmt. Ebendahin führte Hegel's Philosophie der Geschichte, indem sie zeigte, dass die Vernunft nicht bloss als Imperativ, als sittliches Ideal und Postulat im Subjekt sich kundthue, sondern dass sie in der Geschichte von Anfang schon als reale Macht und leitendes Gesetz wirksam sei, dass insbesondere die Religionsgeschichte nichts anderes sei als die stufenweise Entwicklung des immer mehr seines göttlichen Ursprungs und Wesens bewusstwerdenden Geistes, das Christenthum die Erfüllung dieser Entwicklung, die volle Offenbarung der religiösen Wahrheit, das Gegenwärtigsein Gottes als des heiligen Geistes in der Gemeinde, an dessen erziehende Macht der einzelne Mensch nur sich in freiem Gehorsam hinzugeben braucht, um den Sieg des Göttlichguten und Wahren auch in sichselbst zu erfahren, nicht als sein eigen Werk und Verdienst, sondern als das des göttlichen, durch die geschichtlichen Mittel sich offenbarenden Geistes.

Von verschiedenen Ausgangspunkten und auf mancherlei Wegen, wie sie der Leser dieses Buches im Einzelnen näher beschrieben findet, hat die Religionsphilosophie wie auch die Theologie dieses Jahr-

hunderts an der Lösung des von Kant gestellten Problemes gearbeitet: an der Vermittlung und Versöhnung des Gegensatzes zwischen Vernunftglauben und Geschichtsglauben, zwischen dem Rechte des Subjekts auf eigene innere Gewissheit einerseits und der objektiven Erfahrung, dem gemeinsamen Glauben und Bekennen der geschichtlichen Gemeinde andererseits. Dass bei dieser ungeheuren Arbeit Vieler im Einzelnen auch mancherlei Irrthümer mituntergelaufen sind, das ist natürlich und zuletzt für das Gesammtergebniss gar nicht so schlimm, wie man es oft — zur Beschönigung der eigenen Trägheit — darzustellen beliebt. Wer den Gang der Entwicklung der Religionsphilosophie dieses Jahrhunderts in ihren Hauptzügen und -Ergebnissen überblickt, wozu eben dieses Buch Anleitung und Hilfe geben möchte, der wird sich überzeugen, dass sie im Grossen und Ganzen einen sehr stetigen und folgerichtigen, ich möchte fast sagen, zielbewussten Verlauf gehabt hat. Auch ihre Irrthümer waren immer einseitige und übertreibende Fassungen von ansich wahren und berechtigten Gesichtspunkten und eben dadurch ganz geeignet, sich gegenseitig zu ergänzen und zu verbessern. Und dass die einzelnen philosophischen Richtungen bei aller Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte und Methoden doch im Wesentlichen demselben Ziel, der Lösung jenes Kant'schen Problems, zustrebten und zu derselben ihre bleibend werthvollen Beiträge gaben, das ist für Jeden ausser Zweifel, der es versteht, durch die Schalen der Schulsprache zum Kern der Gedanken hindurchzudringen. Dass diese Einsicht heutzutage immer seltener sich findet, dass die dankbare Anerkennung und Verwerthung der gewaltigen Geistesarbeit unserer grossen, ebenso freien wie frommen Denker, wie sie noch vor einem Menschenalter wenigstens bei der gebildeten Welt Deutschlands als selbstverständlich galt, jetzt vielfach einer stumpfen Gleichgiltigkeit, ja sogar hochmüthigen Geringschätzung gewichen ist, das ist nach meiner Ueberzeugung ein beklagenswerthes Symptom eines Rückgangs unseres Volkes an geistiger Kraft und Gesundheit. Der Schaden bei dieser Umstimmung trifft nicht die grossen Denker der Vergangenheit, deren heroische Grösse durch die kleinliche Nörgelei der modernen Thersitese wahrlich nicht gemindert werden kann: den Schaden davon

hat nur die Gegenwart selbst und wird noch mehr die Zukunft zu fühlen bekommen.

Was die deutsche Geistesart vor der anderer, besonders der romanischen Völker bisher ausgezeichnet und uns vor schweren inneren Krisen und erschütternden Katastrophen bewahrt hatte, das war die von unseren grossen Dichtern und Denkern erarbeitete Fähigkeit, „Ehrfurcht zu versöhnen mit Klarheit, zu leugnen und zu bekämpfen, was falsch ist, und doch zu glauben und zu verehren, was wahr ist“ (um mit Carlyle zu reden). Die grosse Frage, vor der wir heute stehen, ist die, ob wir diese Fähigkeit und damit die Möglichkeit einer gesunden stetigen Fortentwicklung uns auch ferner bewahren werden, oder ob der Knoten der Geschichte auch bei uns fortan so auseinandergehen solle, dass die Bildung mit dem Unglauben, mit der Pietäts- und Ideallosigkeit, und der Glaube mit der Barbarei, mit der Unwissenheit und Stumpfsinnigkeit zusammengehe? Es ist nicht zu leugnen, manche Zeichen unserer Zeit scheinen auf einen derartigen Verlauf hinzuweisen, in welchem jeder besonnene und ehrliche Freund unseres Volkes nur ein tiefes Unglück, einen Verlust der besten Errungenschaften unserer Vergangenheit und eine Preisgabe unserer Zukunft erblicken könnte. Denn es ist eine alte Lehre der Geschichte, dass die Kultur eines Volkes nur solange gesichert ist, als die Gesinnung seiner grossen Mehrheit von gemeinsamen sittlichen Ideen beherrscht wird, und dass diese nur Bestand haben, wenn sie in einer allgemeinen religiösen Weltanschauung ihren Grund und Rückhalt finden. Hinwiederum ist aber auch das nicht minder gewiss, dass eine religiöse Weltanschauung nicht auf die Dauer sich zu behaupten vermag, wenn sie zu fest verwachsen ist mit Vorstellungen einer alten Ueberlieferung, über die eine spätere Bildung hinausgewachsen ist. Darum ist es von grösster Wichtigkeit, dass der sittlich-religiöse Kern des Christenthums aus den Schalen seiner veralteten dogmatischen und legendarischen Ueberlieferungen herausgeschält und seine bleibende Wahrheit von der vergänglichen Form unabhängig gemacht werde. Ebendarauf zielten die Bemühungen der meisten von den religiösen Denkern des letzten Jahrhunderts hin. Sie schufen

uns die Möglichkeit, die sittlich-religiösen Ideen und Ideale des Christenthums, befreit von den Fesseln veralteter Formeln, in ihrer ewigen Wahrheit zu verstehen und festzuhalten. Ideen aber sind kein todter Besitz, der, einmal gefunden, ohne weitere Arbeit bewahrt werden könnte; mehr als von allen anderen Werthen gilt von ihnen: „Was Du ererbt von Deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!" Die Ideen, die die Ordnung der Gesellschaft, die Kultur der Völker begründet haben, sie wollen von jeder Generation aufs neue erarbeitet sein, und zwar durch die Arbeit des ganzen ungetheilten Menschen, seines denkenden Geistes wie seines fühlenden und wollenden Gemüths. Erlahmt in einem Volke die Spannkraft dieser Geistesarbeit, wirft es sich blasirt einem Skepticismus in die Arme, der die innere Leerheit an Ueberzeugungen, an Ideen und Idealen, an Gewissheit und Gewissen durch praktische Surrogate und ästhetische Illusionen zu verschleiern sucht, so mag sein äusserer Glanz noch eine Zeit lang fortdauern, aber sein Stern ist im Sinken und sein Tag neigt zum Untergang.

In welch engem ursächlichem Zusammenhang die bisher erreichten äusseren Erfolge unseres deutschen Volkes mit seiner inneren Kraft und Eigenart, mit seinem Idealismus standen, und dieser wieder mit der Geistesarbeit unserer grossen Dichter und Denker, darüber begegnet man im Ausland jetzt oft einer viel klareren Einsicht als in Deutschland selbst. Ich lasse es dahingestellt sein, ob es vielleicht der Glanz der deutschen Thaten war, was dem Ausland auch den Blick geschärft hat für den Werth der deutschen Gedanken; soviel ist aber jedenfalls gewiss, dass allenthalben in den heutigen Kulturländern die Geistesschätze unserer grossen Denker eine Achtung geniessen und mit einem Interesse und Eifer studirt werden, wie man solches in Deutschland heute selten mehr findet. Dabei wiederholt sich die alte Erfahrung, dass jedes Volk die Geistesschätze, die es von einem anderen übernimmt, nach seiner Eigenart neu verarbeitet, unter neue Gesichtspunkte stellt, andere Folgerungen zieht, den Inhalt in eine neue sprachliche Form giesst und also schliesslich das Ueberkommene zu einem Eigenen macht, das einen werthvollen Fortschritt

menschlicher Geistesbildung darstellt oder doch die Impulse und Keime zu einem solchen enthält. Der Ueberblick über die ausserdeutsche Religionsphilosophie, welchen diese Auflage in bedeutend erweitertem Umfang enthält, wird dafür zahlreiche Belege bieten. Ich habe, je mehr ich mich mit der ausserdeutschen Religionsphilosophie beschäftigte, desto mehr mich überzeugt, dass sie, in ihren besten Produkten wenigstens, der deutschen völlig ebenbürtig zur Seite steht, ja insofern für uns vielfach noch lehrreicher ist, als sie den Gedankengehalt ohne die Schablone der Schule, die ihn bei uns so oft verhüllt und erstickt hat, klar zu machen versteht.

Uebrigens habe ich zu bemerken, dass im letzten Abschnitt nur die Darstellung der deutschen, der englisch-schottischen und der französischen Religionsphilosophie von mir allein stammt; bei der italienischen habe ich werthvolle Notizen von Herrn Gaetano Negri in Mailand benutzt, bei der niederländischen, skandinavischen und nordamerikanischen Religionsphilosophie aber ist nur die redaktionelle Form meine Arbeit, den Inhalt verdanke ich ganz den mir gütigst zur Verfügung gestellten Arbeiten der Herren van der Linden, Prediger in Harlingen (Holland), Professor Monrad in Christiania und Professor Ch. M. Tyler an Cornell University, New York. Ich sage diesen Herren auch noch einmal auf diesem Wege meinen verbindlichsten Dank für den freundlich gewährten Dienst, den sie nicht mir bloss, sondern der internationalen Sache der Religionswissenschaft geleistet haben.

Bei dieser Erweiterung der Geschichte der Religionsphilosophie war ihre Verbindung mit meiner systematischen Darstellung unter gemeinsamem Titel nicht mehr zulässig. Auch sonst sprechen Zweckmässigkeitsgründe gegen diese Verbindung. Viele, besonders Theologen, liessen sich bisher durch ihre Abneigung gegen meine eigene Religionsphilosophie auch vom Studium der Geschichte dieser Disciplin abhalten, die sie doch von Berufs wegen kennen sollten. Umgekehrt wurden andere, besonders nichttheologische Leser, durch die Schwierigkeiten des ersten geschichtlichen Bandes verhindert, zur Lektüre des zweiten zu gelangen, der ihrem Interesse und Verständniss näher

gelegen und zugänglicher gewesen wäre. Daher scheint es besser, jeden der beiden Bände (der zweite wird voraussichtlich im folgenden Jahr neu erscheinen) aus ihrer bisherigen Verkoppelung zu lösen und seinen Weg allein machen zu lassen.

Der Druck in Antiqua ist mit Rücksicht auf die zahlreichen nichtdeutschen Leser gewählt worden.

Gross-Lichterfelde, Oktober 1893.

D. Otto Pfleiderer.

Inhalt.

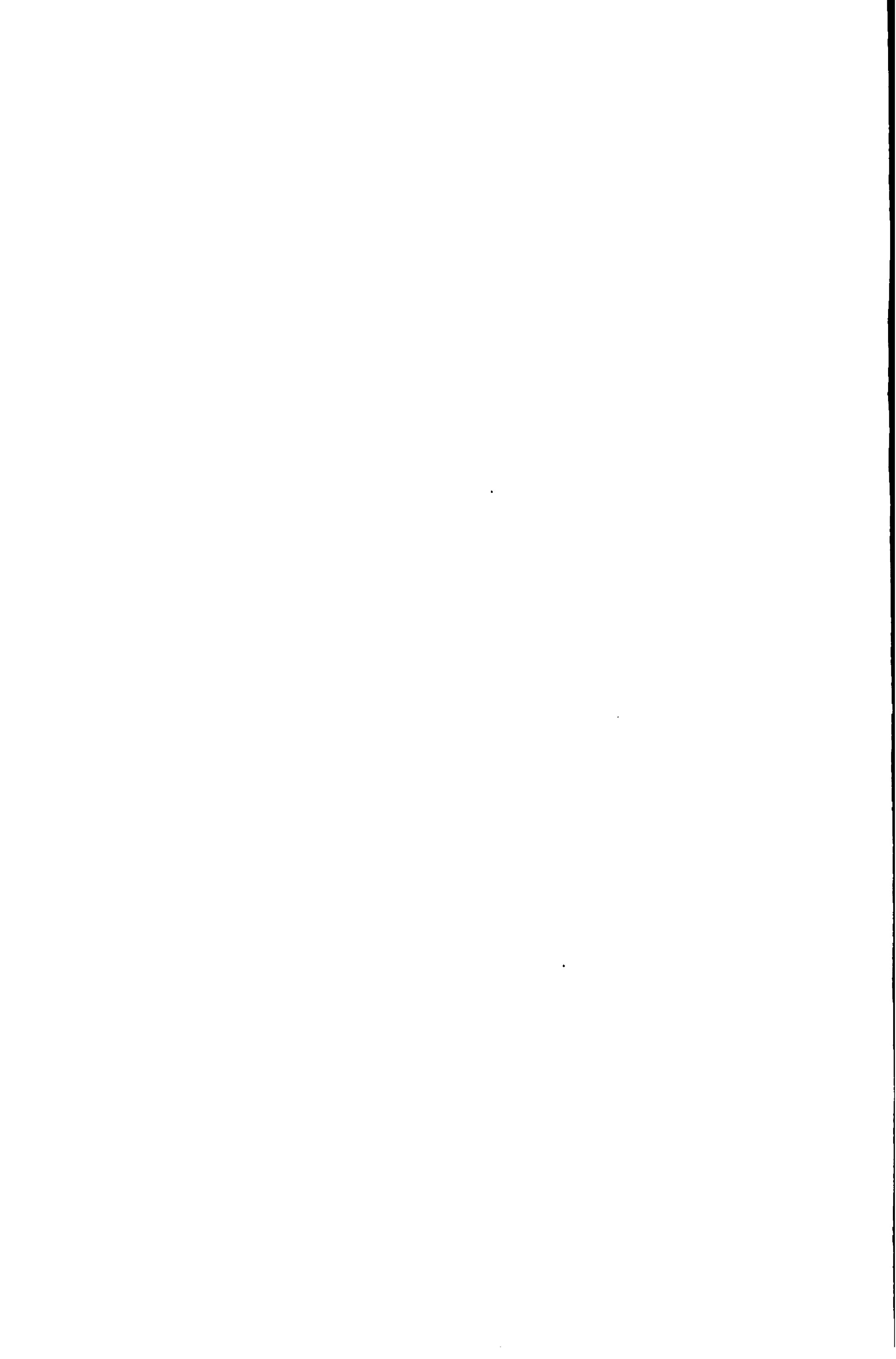
IV. Abschnitt.

Die religionsphilosophischen Richtungen der Gegenwart.

Geschichte

der

Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart.



Einleitung.

Versteht man die Religionsphilosophie in dem weiten Sinn des Worts, wornach sie alles Nachdenken über religiöse Gegenstände bezeichnet, dann kann man mit Recht sagen, sie sei so alt, als die Philosophie selbst, ja sie sei die Wurzel aller andern Philosophie, da ja thatsächlich die religiösen Spekulationen bei allen Völkern die frühesten und die Anfänge der Philosophie überhaupt gewesen sind. Versteht man hingegen die Religionsphilosophie in dem engeren und streng genommen allein richtigen Sinn, wornach sie die zusammenhängende wissenschaftliche Erforschung und Erkenntniss des Ganzen von Erscheinungen ist, welche im Leben der Menschheit die Religion ausmachen, dann kann sie vielmehr als die jüngste aller philosophischen Disciplinen betrachtet werden, denn in diesem Sinn ist sie ein kaum über zwei Jahrhunderte altes Produkt der Neuzeit. Und das ist begreiflich genug. Denn um die Religion als Ganzes wissenschaftlich zu erkennen, dazu sind offenbar zweierlei Voraussetzungen unerlässlich: Erstens muss die Religion als eine eigenthümliche, vom übrigen gesellschaftlichen und besonders vom staatlichen Leben bestimmt unterschiedene Thatsache in der Erfahrung vorhanden sein; zum andern aber muss es auch wirkliche Philosophie d. h. ein von äusseren Autoritäten unabhängiges, in sich selbst begründetes wissenschaftliches Forschen und logisch zusammenhängendes Erkennen geben. Die erste dieser beiden Voraussetzungen fehlte während des ganzen Alterthums, daher haben die griechischen Philosophen zwar wohl vielfach über die Gottheit und die Götter spekulirt, nie aber die Religion als Ganzes,

als eigenthümliche Lebenssphäre des Einzelnen und der Gesellschaft, zum Gegenstand ihrer zusammenhängenden Forschung gemacht. Erst mit dem Christenthum ist die Religion als selbstständige, von Staat, Kunst und Wissenschaft bestimmt unterschiedene Thatsache in die Erscheinung getreten, womit erstmals die Möglichkeit zu einer eindringenden philosophischen Erkenntniss derselben gegeben war. Allein zur Verwirklichung dieser Möglichkeit fehlte es nun wieder in der alten und mittleren christlichen Zeit an dem andern wesentlichen Erforderniss: an einer selbständigen Wissenschaft. Wohl haben Kirchenväter und Scholastiker von den Ideen der griechischen Philosophie reichlichen Gebrauch gemacht; wohl fehlte es ihnen auch nicht an eigener und eigenthümlich christlicher Spekulation; wohl haben sie die Fertigkeit der formalen Dialektik zu erstaunlicher Vollkommenheit ausgebildet; aber bei alledem war ihr Denken doch nie ein selbständiges wissenschaftliches Forschen, sondern es war durchweg, wenn auch in verschiedenen Graden, abhängig von den gegebenen Voraussetzungen des kirchlichen Glaubens, sei es des noch unbestimmteren Gemeindebewusstseins oder des durch kirchliche Autorität fixirten Dogmas. So lange also irgendwie noch zwischen dogmatischer Theologie und Religionsphilosophie unterschieden wird — und dass diese beiden viel bestimmter, als gewöhnlich geschieht, unterschieden werden sollten, ist meine entschiedene Ueberzeugung, die sich mir aus dem Begriff, Ursprung und Zweck der Philosophie einerseits, der Theologie und Dogmatik andererseits mit Nothwendigkeit ergibt, worüber ich auf spätere Ausführungen verweise — so lange kann von eigentlicher Religionsphilosophie weder in der Patristik noch in der Scholastik die Rede sein.

Die ersten Keime und Ansätze zu derselben liegen in jenen beiden Erscheinungen, welche im Ausgang des Mittelalters und im Anfang der Neuzeit das Erwachen des neuen Geistes in Religion und Wissenschaft ankünden: in der theosophischen Mystik und in der antischolastischen Philosophie der Renaissance. Die Mystik überspringt alle Vermittelungen und Verhüllungen der Religion in kirchlichem Dogma und Cultus, um unmittelbar in der Sache selbst zu leben, um die Gottesoffenbarung im eigenen Herzen zu erfahren, um die Seligkeit schon gegenwärtig zu besitzen im Gefühl innigster Einheit mit Gott. Da hierin wirklich der Kern der Religion besteht,

so wird eine aus diesen Tiefen des mystischen Bewusstseins schöpfende Darstellung der innersten religiösen Lebensbeziehungen von positivem Werth für die philosophische Erkenntniss der Religion überhaupt sein. Gleichwohl ist die Mystik nicht selber schon Religionsphilosophie; was sie von ihr unterscheidet, ist eben der Mangel des begrifflich klaren und systematisch geordneten Denkens, an dessen Stelle sie die Anschauungen der Phantasie, die poetische Bildersprache der Theosophie setzt, welche zwar wohl tiefe Wahrheit in sich bergen kann, aber noch erst in mehr oder weniger sinnbildlicher Verhüllung. Insofern gehören auch die mystischen Theosophen noch nicht in die Geschichte der Religionsphilosophie, deren eigentlicher Anfang erst von Spinoza zu datiren ist. Wohl aber mag die Einleitung von einem Ueberblick über die Bedeutenderen unter den mystischen Vorläufern derselben ausgehen.

Obenan unter ihnen steht Meister Eckhart, ein geborener Thüringer, der im Anfang des 14. Jahrhunderts zu Cöln als Lehrer und Prediger am Dominikanerkloster eine tiefgehende Wirksamkeit entfaltete. Sein Bestreben geht darauf, Gott in einem so lebendigen, wesentlichen und innigen Verhältniss zur Welt zu denken, wie es dem mystischen Bewusstsein der Liebeseinheit mit Gott entspricht. Gott in seinem bestimmungslosen überseienden Wesen ist nach Eckhart noch nicht der wahre Gott, sondern er wird diess erst, indem er sich selbst denkt und ausspricht, womit zunächst die innergöttliche trinitarische Unterscheidung, mit dieser zugleich aber auch schon die Offenbarung Gottes in der Welt gesetzt ist. Mit demselben Wort, mit welchem Gott den Sohn spricht, spricht und wirkt er auch alle Dinge; mit derselben Minne, mit welcher Gott den eingeborenen Sohn minnet, minnet er auch dich und mich und alle Kreaturen. Ohne Kreatur wäre Gott nicht Gott, er kann unser so wenig, als wir seiner entbehren. Was die Kreaturen in Wahrheit sind, das sind sie in Gott, oder das ist Gottes eigenes Sein in ihnen; sofern sie hingegen ausser Gott sind, ein besonderes Dies und Das, so sind sie eigentlich Nichts, und diese Nichtigkeit, dieses Endlichsein ist der Grund aller Uebel der Welt, wie umgekehrt alles Gute der Kreatur darauf beruht, dass Gott ihr von seinem Sein mitgetheilt hat. Eben diess ist die Güte Gottes, sich selbst Allem zu gemeinen; und diess ist ihm so nothwendig, dass er selbst nicht Gott sein könnte, gemeinete (mit-

theilte) er sich nicht. Obgleich nun aber in allen Kreaturen Etwas Gottes ist, so ist doch nur in der menschlichen Seele Gott göttlich. Der Geist der Seele oder die vernünftige Seele ist der göttliche Funke in uns, der allein Gottes empfänglich ist, da die rechte Einigung Gottes und der Seele geschieht. Und wie Gott alle Dinge in sich enthält, so ist auch sein Ebenbild, unsere Seele, ein kleines Ganzes, das alle Dinge in sich enthält, und durch welches alle Dinge zu Gott zurückgeführt werden. Da nun unser wahres Sein eben nur Gottes Sein, Denken und Wollen in uns ist, so hängt alles Heil davon ab, dass wir in reiner Hingebung Gott in uns wirken lassen, in Abgeschiedenheit und Stille des Gemüths „Gott leiden“, nichts wissen und nichts begehren als Gott und seine Güte, aller Selbstliebe und aller Kreaturliebe entsagen. Der Mensch soll alles Geschaffene ansehen als das Nichtige, er soll sein, als wüsste er nichts von den Dingen. Soll in Dir Gott Ich mit Dir machen, so musst Du zu nicht geworden sein. Wer Gott sucht und zugleich etwas Anderes als Gott, der findet Gott nicht; wer aber Gott sucht allein, der findet mit ihm zugleich alle Dinge. Das Endziel des Menschen, seine wahre Seligkeit, und zugleich der Zweck der ganzen Schöpfung ist, dass wir durch Aufgeben unseres eigenen Willens und Hingeben unseres ganzen Selbst an Gott (indem wir Gott leiden) mit Gott wesentlich und gänzlich vereinet werden. Ohne allen Unterschied werden wir dasselbe Wesen, Substanz und Natur, die Christus, ja Gott selber ist, nur dass wir durch Gnade erst werden, was Gott von Natur und ewig ist: Gottes Wesen wird unser Leben, Gottes Istigkeit unsere Istigkeit (Wirklichkeit), nicht mehr noch minder. Darin geschieht immerfort dieselbe Menschwerdung Gottes, wie sie in Christo geschehen ist; denn, sagt Eckhart tiefsinnig, der Vater hat den Sohn nicht bloss in der Ewigkeit geboren, sondern gebiert ihn ohne Unterlass in der Seele des Menschen; zwischen dieser und dem eingeborenen Sohn ist kein Unterschied; was der Sohn uns geoffenbart, ist eben diess, dass wir derselbe Sohn seien. Auch der heilige Geist empfängt, wie Eckhart einmal sich ausdrückt, sein Wesen und Werden ebenso von mir als von Gott (ist also eben die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes). Obgleich nun aber Eckhart diese mystische Einigung mit Gott oft als ein Aufgehen der Seele in Gott, als gänzliches Verlieren seiner selbst, als Vernichtung des Ich schildert, so will er darum

doch nicht einer unthätigen Passivität, einem unfruchtbaren Quietismus das Wort reden; vielmehr ist ihm die Vernichtung des ungöttlichen Ich zugleich die Erhaltung und Belebung des wahren, göttlichen Lebens in uns, die Ruhe in Gott zugleich „Freiheit der Bewegung", das Gott Leiden zugleich Wirken Gottes durch uns. Er sagt ausdrücklich: „Gott bezwinget den Willen nicht (durch mechanischen, unsere Selbstthätigkeit aufhebenden Zwang), er setzet ihn in Freiheit, also dass er nichts anderes haben will, als was Gott will, und was die Freiheit selber ist, und das ist nicht seine Unfreiheit, das ist seine eigene Freiheit." Und in einer Predigt über Maria und Martha führt er den Gedanken aus, dass zwar das innere, beschauliche Leben an ihm selber das Beste sei, dass aber darum doch, wo irgend Noth ist an leiblicher Hilfe, besser sei zu üben die Werke des äusseren Menschen zur Erbarmung mir oder dem Nächsten, als sich setzen in eine innere Müssigkeit. In echt evangelischem Sinn aber betont er oft, dass die Werke nicht für sich allein gut seien und gerecht machen, sondern nur durch den Willen, aus dem sie hervorgehen, und der sei nur gut, wo er nichts, auch nicht die Seligkeit oder das Himmelreich, für sich selbst will, sondern wo er nur Gott will und was Gottes ist. „In den Gerechten soll kein Ding wirken, als Gott allein; die Gerechten haben überall keinen Willen als was Gott will; die aber in Werken suchen und um eines warum? sei es Seligkeit, Himmelreich oder dergl., wirken, sind alle Miethlinge und nicht gerecht." Darum finden sie auch nicht die Seligkeit, sondern bleiben in der Verdammniss, weil sie festhalten an der Nichtigkeit der Kreatur und am eigenen Willen, worin die Hölle besteht. Wer hingegen verzichtet auf's eigene Wollen und Meinen und seine Seele rein an Gott hingibt, der braucht nicht erst um Gerechtigkeit zu sorgen, sondern mag sich gehen und Gott in sich wirken lassen, denn in seiner Gottesliebe ist er schon seiner Seligkeit gewiss, die ihm weder äusseres Uebel noch auch Sünde mehr zerstören kann. — Es ist der Geist der Reformation, der Geist Luthers, dessen Flügelschlag wir in diesen Gedanken seines älteren Landsmannes schon deutlich genug vernehmen.

Die Mystik Eckhart's fand weite Verbreitung am Ober- und Unterrhein. In Süddeutschland waren ihre Hauptvertreter Johann Tauler und Heinrich Suso, am Unterrhein Johannes Ruys-

broek, Gerhard Groot und Thomas (Hamerken) von Kempen. In allen diesen trat die spekulative Kraft Eckhart's ganz zurück hinter der praktisch erbaulichen Richtung; zarte religiöse Herzensinnigkeit und sinnige Welt- und Selbstbeschauung sind ihre Stärke; aber ihre ausschliessliche Betonung der Weltentsagung, Geduld, Stille, Einfalt, Gelassenheit und Abgeschiedenheit gibt ihrer frommen Mystik den einseitigen Charakter des mönchischen Asketismus und unpraktischen Quietismus, der sie ebenso an Vertiefung der religiösen Erkenntniss wie an durchschlagender reformatorischer Einwirkung auf das kirchliche Leben verhindert hat. — Verhältnissmässig freier von dieser Einseitigkeit und an spekulativer Kraft den Genannten weit überlegen war der unbekannte Verfasser der „Deutschen Theologie“, der im 14. oder 15. Jahrhundert wahrscheinlich in Süddeutschland (Frankfurt?) gelebt und in der Schule Eckhart's sich gebildet hat. Er verband die Gedankentiefe des Meisters mit der erbaulichen Richtung der Schüler und wurde dadurch, dass er mit dem kirchlichen Leben in näherer Fühlung stand, als jener, ein äusserst wichtiger Vermittler zwischen der mystischen Spekulation und der aus dem praktischen Glauben der Gemeinde sich erneuernden protestantischen Theologie.

Auch die „Deutsche Theologie“ geht vom spekulativen Gottesbegriff aus; sie unterscheidet, ganz wie Eckhart, zwischen der unbestimmten Gottheit, welcher weder Wissen noch Wollen zukomme, und dem offenbaren Gott, der erst der wirkliche, lebendige Gott, Vernunft und Wille und Ursprung alles vernünftigen Lebens der Welt ist. Aber dieser wirkliche und sich selbst aussprechende Gott kann nicht gedacht werden ohne die Kreatur, denn „dem Willen gehört zu, dass er wollen soll, was sollt' er anders? Er wäre sonst vergebens, so er keine Wirkung hätte, und diess mag ohne Kreatur nicht geschehen. Darum soll die Kreatur sein und Gott will sie haben, damit dieser Wille sein eigen Werk darin habe und wirke, der sonst in Gott ohne Werk ist und sein muss“. Ansich sind nun alle Kreaturen gut, denn sie sind eine Anweisung und ein Weg zu Gott und zur Ewigkeit, also ist Alles eine Vorstadt der Ewigkeit und mag darum wohl ein Paradies heissen und sein. Und in diesem Paradies ist alles das erlaubt, was darinnen ist, ohne ein Baum und seine Frucht: der eigene Wille. Wäre kein eigener Wille, so wäre keine Hölle und kein Teufel. Es ist nichts ohne und wider Gott, denn allein der

Wille, der anders will, denn der ewige Wille will. Diese Widerwilligkeit heisset man Ungehorsam, Ichheit, Selbstheit, Eigenwilligkeit, Sünde, alter Adam, Natur, Teufel, Sich annehmen, Abkehren und Abscheiden von Gott, und ist diess alles eins. Die Heilung dieses menschlichen Falles und Abkehrens, worin unsere Verdammniss besteht, kann nur Gottes Werk im Menschen sein. „Indem Gott sich in uns vermenschet, vergottet er uns in sich.“ Und zwar muss dieses Heilswerk im Innern eines Jeden geschehen, denn nichts, was ausser der Seele ist, kann den Menschen gut und selig machen. Würde Gott auch alle Menschen annehmen und sich in ihnen vermenschen, es geschähe diess aber nicht in mir, so würde mein Fall und Abkehren nimmermehr gebessert. Darum, wiewohl es gut ist, dass man fragt und erfährt und erkannt wird, was fromme und heilige Menschen gethan und gelitten und wie sie gelebt, auch was Gott in ihnen und durch sie gewirkt und gewollt hat, doch wäre es hundertmal besser, dass der Mensch erführe und erkennete, was und wie sein eigen Leben wäre, was Gott in ihm wäre und durch ihn gethan haben wollte. Besser ist, im eigenen Herzen daheim sein und sich selbst erkennen lernen, als auf anderer Leute Exempel sehen. Ueberhaupt liegt die Seligkeit an keiner Kreatur oder der Kreaturen Werk, sondern allein an Gott und seinem Werk, aber nicht, sofern es ausser mir ist und geschieht, denn so macht es mich nicht selig, sondern soviel es in mir ist und geschieht, und erkannt und geliebt, empfunden und geschmeckt wird. Darum sollten wir allein Gottes warten und alle Kreaturen und zuvörderst uns selbst lassen. Gottes Werk im Menschen ist aber kein Zwingen, sondern er „ziehet ihn“, indem er der Seele etwas offenbart von dem vollkommenen Gut, das er selber ist, und sie dadurch reizt, nach demselben zu begehren und ihm zu nahen und sich mit ihm zu vereinigen. Das Hinderniss dieser Vereinigung ist die Selbstliebe und die Liebe zum Stückwerk dieser Welt, aber auch der Selbstbetrug der Vernunft, die sich selber für das ewige wahre Licht hält. Wenn aber der Mensch sein Eigen verliert, aus seiner Selbstheit ausgehet, dann gehet Gott ein mit seinem Eigen; da ist allein Christus wahrhaftig und wird der Mensch „vergottet“, denn er wird erleuchtet vom göttlichen Licht und entzündet von göttlicher Liebe. Wissen und Erkenntniss ohne Liebe ist nichts werth; mag ein Mensch auch viel erkennen von Gott und was Gottes eigen,

und hat aber nicht Liebe, so wird er nicht vergottet; ist aber wahre Liebe bei ihm, so wird er Gott anhangen und allem gram sein, was Gott zuwider ist. Er ist dann nicht mehr sein selbst mächtig, sondern Gottes Wille und Geist wirkt im ihm gewaltig, lehret und treibet ihn zu allem Guten, sodass es für einen solchen vergotteten Menschen keines gebietenden Gesetzes mehr bedarf, ebensowenig der verdienstlichen Werke, sei es eigener oder fremder, denn alles, was man mit der Kreaturen Hülfe zu Wege bringen mag, um zum ewigen Leben zu kommen, das hat er bereits, insbesondere die Sündenvergebung. „Solange der Mensch im Ungehorsam ist, so wird die Sünde nicht gebüsst noch gebessert, er thue auch, was er thue, das hilft ihn alles gar nichts, denn der Ungehorsam ist die Sünde selbst; kommt aber der Mensch wieder in den Gehorsam, so ist es alles gebüsst und gebessert und vergeben, und anders nicht, das ist wohl zu merken!" — So wahr und tief hierin der evangelische Grundgedanke von der inneren Freiheit und Seligkeit des vom göttlichen Geist erfüllten Gotteskindes erfasst ist, so fehlt doch auch dieser Mystik noch das volle Zutrauen zum göttlichen Geist, dass er sich auch mitten im Weltleben als die positive weltüberwindende und erneuernde Macht bethätigen könne; sie bleibt noch in dem mittelalterlichen Dualismus befangen, dem das Göttliche erst anfängt, wo das Weltliche aufhört. „Die Seele", sagt der deutsche Theolog, „hat zwei Augen: das rechte ist die Möglichkeit, zu sehen in die Ewigkeit, das linke, zu sehen in die Zeit und Kreatur. Aber diese zwei Augen der Seele vermögen nicht zusammen ihr Werk zu üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muss das linke Auge aller seiner Werke verzichten, und sich halten, als ob es todt sei; und soll das linke Auge sein Werk üben nach der Auswendigkeit, so muss das rechte Auge gehindert werden an seiner Beschauung." Erst, wenn der Mensch ganz arm, an sich selbst zunichte geworden und mit ihm zugleich alle geschaffenen Dinge, dann erst erhebt sich ein inwendig Leben und dann wird hinfort Gott selbst der Mensch, also dass nichts mehr ist, das nicht Gott oder Gottes ist: das ist das Ewige, Eine, Vollkommene allein und also sollt es in Wahrheit sein. — So droht in der abstrakten Ueberschwänglichkeit dieser mystischen Gottesliebe die Welt, und mit ihr der Schauplatz des sittlichen Handelns des Menschen wie der geschichtlichen Offenbarung Gottes, als das Wesen-

und Werthlose in Gott unterzugehen, um nur noch Raum zu lassen für den ruhenden Gottesgenuss des in seiner spröden Innerlichkeit sich isolirenden frommen Subjekts. Das ist die Schranke, welche auch die mystische Religiosität und Theosophie noch trennt von dem auf der geschichtlichen Offenbarung oder dem „Wort“ begründeten und mit positiver sittlicher Thatkraft gesättigten Glauben der Reformation. Aber gemeinsam ist ihr mit dieser jene unmittelbare innere Heilsgewissheit des mit Gott in hingebender Liebe sich eins wissenden Herzens, welche eben das specifisch protestantische Prinzip, material und formal, ausmacht.

Diese Geistesverwandtschaft hat Luther klar erkannt und hat darum die Deutsche Theologie im Jahr 1518 mit einer Vorrede herausgegeben, in welcher er ihr das schöne Zeugniss ausstellte: „Diess edle Büchlein, so arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, so viel reicher und köstlicher ist es in Kunst und göttlicher Weisheit, und ist mir nächst der Bibel und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet hab und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind“; aus ihm könne man auch ersehen, dass die Wittenbergische Theologie nichts neues sei, wie die Gegner lästern. Indem Luther die Kerngedanken dieser Mystik, geläutert von ihren mittelalterlichen Schlacken, in seine eigene Denkweise aufnahm und zum Prinzip der reformatorischen Theologie vom alleinseligmachenden Glauben an die reine Gnade Gottes machte, hat er zugleich den Keim gelegt zu einer neuen, echt protestantischen Philosophie, die von dem scholastischen Aristotelismus ebensoweit entfernt ist, wie von der natürlichen Vernunft der heidnischen Renaissance und des pelagianischen Humanismus. Mochte auch Luther noch so sehr Feind dieser Philosophie sein und noch so verächtlich über diese „Frau Vernunft“ sich aussprechen, so wird es gleichwohl dabei bleiben, dass er unter den Reformatoren der philosophischste war, und dass in der Tiefe seiner Glaubensmystik und seiner Christusgnosis alle die Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen waren, welche später in der protestantischen Wissenschaft sich erschliessen sollten. In dem mystischen Element, welches Luther's religiöser Genius der protestantischen Theologie als kostbarstes Angebinde in die Wiege gelegt hat, liegt das unzerreissbare Band, welches die protestantische Theologie mit der tieferen, spekulativen

Philosophie von jeher verknüpft hat und für immer verknüpft halten wird.

Während nun aber diess mystische Element der Theologie Luther's in der kirchlichen Dogmatik bis auf einen verschwindend kleinen Rest zurücktrat hinter den historischen Glauben und die kirchlichen Mittel, in welchen das protestantische Prinzip seine Verkörperung und Verhüllung zugleich fand, so warfen sich einzelne Männer, deren tiefere und innigere Religiosität sich von der dogmatischen Veräusserlichung des gereinigten Glaubens unbefriedigt und abgestossen fühlte, um so leidenschaftlicher und natürlich auch einseitiger der Mystik in die Arme. Die Bedeutendsten unter ihnen sind Caspar Schwenkfeld, Sebastian Frank und Valentin Weigel, alle drei dem Reformationsjahrhundert angehörig, in welchem sie der protestantischen Kirche und Lehre gegenüber eine analoge Stellung einnahmen, wie die „Gottesfreunde" und Mystiker der Schule Eckhart's in den zwei letzten Jahrhunderten des Mittelalters zur katholischen Kirche gestanden hatten. Es sind besonders zwei Kardinalpunkte, um welche sich die Opposition dieser protestantischen Mystiker bewegte. Je mehr der officielle Protestantismus — in entschiedener Abweichung von Luther's persönlicher Denkweise — seine Vereinerleiung von „Wort Gottes" und Schriftbuchstabe bis zur geistlos unfreien Vergötterung des letztern übertrieb, desto entschiedener betonten die Mystiker das innere Wort, die lebendige Gottesstimme in uns, das Zeugniss des heiligen Geistes als des allein unfehlbaren Lehrers in Glaubenssachen. „Es ist ein Missbrauch und Abgötterei", sagt z. B. Frank, „wie die ganze Welt mit der Schrift umgeht, sie zum Orakel macht, als dürfte man den heiligen Geist um nichts mehr Raths fragen, noch Gott um etwas mehr begrüssen, sondern allein die Schrift". Und Weigel schrieb: „Wir müssen Alle vom heiligen Geist, von der Salbung in uns gelehret werden, sonst ist Alles umsonst, was man auswendig lehret oder schreibt. Von innen muss herausquellen die Erkenntniss, nicht vom Buch hineingetragen werden, denn das hält nicht Stich. Wir sehen wohl, was Solche ausrichten in der Theologie, die da verleugnen das reine Zeugniss des heiligen Geistes in Jedem oder die nur wollen, dass die Gelehrten sollen den heiligen Geist haben, die Andern aber auf gut Bereden sollen glauben. Es ist die ärgste Verführung, so man das Grösste verleugnet; man sticht Einem sein

Auge aus und will ihn überreden, dass er mit Anderer Leute Auge sehen soll.“ Wie alle Dinge aus dem Unsichtbaren in's Sichtbare, aus dem Geistlichen in's Leibliche kommen, so kommt auch der Buchstabe aus dem inwendigen Geist und ist also nur dieser die wahre Quelle aller Erkenntniss. Aber nicht Allen erschliesst sich die Offenbarung des Geistes in wahrer Erkenntniss. Sie wird verhindert sowohl durch das äussere Geräusch des weltlichen Getriebes als durch das innere Hinderniss unnützer Gedanken, Phantasieen und Träume. Aber wer alle äusseren Sinne sammt der Imagination kann stille halten und sich hineinkehren in den inwendigen Grund der Seelen, in stiller Gelassenheit auf Gott warten in ihm selber und in ein Vergessen kommen seiner selbst und aller Dinge, der wird von Gott erleuchtet, von Gott lernen. In stiller Gelassenheit wirkt Gott selbst die Erkenntniss von seinem Sohne, die alle Vernunft übertrifft, da wird man theilhaftig der neuen Geburt und befestigt sich in ihr, so man sich oft übt. „In solchem stillen Sabbath wird das Christuskind gesehen in der Krippe, d. h. im Herzen; darauf findet man es auch in Windeln; d. i. in der heiligen Schrift, welche man mit grosser Freude lesen oder hören kann zum Zeugniss über diese trefflichen Werke Gottes; und letztlich erkennet man auch Christum in seiner angenommenen Menschheit der Natur und diese drei mögen oft für eins genommen werden.“ — Wir sind damit schon auf den andern Hauptpunkt gekommen, in welchem diese Mystiker von der Kirchenlehre abweichen: es ist die Frage nach dem Heilsgrund, ob er ausser uns oder in uns, im Verdienst des geschichtlichen Christus oder im Erleben des geistigen Christus bestehe? Letzteres ist der Hauptsatz der Mystiker, den sie in allen möglichen Wendungen stets wiederholen. „Es ist ein trefflicher Irrsal der falschen Christen“, sagt Weigel, „dass sie einen Andern lassen das Gesetz thun, leiden, sterben, und sie wollen ohne Busse sich behelfen mit der zugerechneten Gerechtigkeit. Nein, in Wahrheit, es hilft Dich nichts von aussen an, das Leben Christi in Dir muss es thun, Christus, der in uns wohnet, nicht der ausser uns bleibet. Nun bringet der wahre Glaube, der da ist das Leben Christi in uns, mit sich ohne alle Widerrede das Mitgetauftwerden, Mitleiden, Mitsterben, Mitauferstehen. Die wesentliche Vereinigung muss es thun, dass wir ihn geistlich und leiblich in uns haben. Christi Tod und Verdienst wird Keinem zu-

gerechnet, er habe denn Christi Tod in sich, er stehe denn mit ihm auf in einem neuen Leben, und das ist der Glaube, nämlich Christi Leben in uns herrschend, sein Geist in uns.“ Ebenso sagt Frank: Adam und Christus sind in jedem Menschen, sofern er Fleisch und Geist zugleich ist. Christus nach dem Fleisch (der geschichtliche Heiland) ist uns von Gott geschenkt zum Sakrament und Exempel, zum Gnadenzeichen, dass wir Gott in ihm ergreifen. Darum wird Christus der geoffenbarte Wille Gottes genannt, weil in ihm Alles vollendet und geoffenbaret worden, was doch auch vorher schon im Geheimniss da war, aber nur verdeckt, unbewusst, unausgerufen in der Gelassenen Herzen, derhalben die Welt es nicht wusste und erst durch die Ausrufung Christi gewahr wurde. Aber die Historie, Leiden und Urstände Christi müssen in allen seinen Gliedern vollführt werden; das Wort muss auch in uns Fleisch werden, leiden, sterben, auferstehen. Wo nun Christus, der in Abel schon gelitten hat, auch in Dir, mir und allen seinen Gliedern geboren wird, den Adam austreibt, lebt, lehrt, leidet, stirbt, aufersteht, zum Himmel fährt und uns Alle dem Vater vorstellt und unterwirft, dann erst ist sein Amt, Lauf, Leiden und Sterben vollkommen vollbracht. Christus als das Haupt hat uns diess in dem angenommenen Fleisch Adam's vorgethan, den Weg gebahnt und uns sehen lassen, dass diess der Weg zum Leben ist: sein Leiden aber nutzt Keinem etwas, bis es in ihn kommt, bis wir im Geiste erkennen, was Gott in und mit ihm gemeint habe, und wie er darum in's Fleisch gekrochen sei, dass er uns vergotte. — Es fällt in die Augen, dass in dieser mystischen Heilslehre der Kern der spekulativen Religionsphilosophie bereits enthalten und zwar ganz genau enthalten ist; sofern jene nun nachweislich nichts anderes enthält als die Consequenz des tieferen evangelischen Glaubensbegriffs, wie er sich in den klassischen Schriften der Reformatoren findet, so bildet diese protestantische Mystik offenbar das historische Mittelglied zwischen der reformatorisch-reinen Idee des Protestantismus und der spekulativen Religionsphilosophie der neueren Zeit. Dass sie aber vom statutarischen kirchlichen Protestantismus als Ketzerei verworfen wurde, ist begreiflich genug, da für die praktischen Zwecke des kirchlichen Dogmas eine solche mystisch-spekulative Heilslehre viel zu spirituell und ideal ist, als dass die kultische Gemeinde als solche sich damit zu befreunden vermöchte. Die Vermittlung dieser tieferen Ideen

mit dem massiveren Dogma und die Verwerthung derselben für die Zwecke des Cultus ist eben die Aufgabe der dogmatischen Theologie, die aber weder mit der Mystik noch auch mit der Religionsphilosophie unmittelbar zu verwechseln ist.

Ihren Höhepunkt erreichte die protestantische Mystik in der Theosophie Jakob Böhme's, in welcher sie unmittelbar der modernen Philosophie die Hand reicht, die ja zugestandenermaassen von Böhme so viele und so werthvolle Anregungen und Ideen empfangen hat. Das theosophische System des Görlitzer Schusters Böhme (1575 bis 1624) ist schon darum eine höchst interessante Erscheinung, weil es das originale Produkt eines philosophischen Autodidakten ist, der ausser der Bibel nur einige ältere und protestantische Mystiker und den Naturphilosophen Theophrastus Paracelsus kannte. Diese Verbindung der praktisch religiösen Interessen der Mystik mit dem Wissensdrang, der die gleichzeitige Naturphilosophie bewegte, ist die Wurzel der Spekulation Böhme's, der schon um dess willen den Ehrentitel des philosophus teutonicus, des typischen Anfängers der deutschen Philosophie verdient hat, in welcher ja eben dieselben zwei Richtungen des Geistes immer zusammen und in wechselseitiger Beziehung wirken. — Ich kann hier auf das Naturphilosophische in Böhme's Spekulation nicht eingehen, sondern beschränke mich auf die religionsphilosophischen Grundgedanken derselben*), wobei ich mich möglichst an Böhme's eigene Worte halte, deren ungefähren Sinn sich der Leser selber deuten mag.

Von Gott in sich selber kann man nicht sagen, dass er diess oder das sei, böse oder gut, oder dass er Unterschiede in sich habe, denn er ist in sich selber naturlos, affekt- und kreaturlos. Er hat keine Neiglichkeit zu Etwas, denn es ist nichts vor ihm, dazu er sich könnte neigen, weder Böses noch Gutes: er ist in sich selber der Un-

*) Von seinen Schriften (nach der Gesammtausgabe von Schiebler) kommen hierbei vorzüglich in Betracht: Aurora, De mysterio magno, Von göttlicher Beschaulichkeit, De incarnatione verbi oder von der Menschwerdung Jesu Christi, Von der Gnadenwahl (welche Böhme selbst als „sehr scharf im Verstande und eine der klärsten von meinen Schriften“ bezeichnet hat), endlich die letzte und unvollendet gebliebene: Theosophische Fragen von göttlicher Offenbarung. Geschrieben haben über J. Böhme: Hamberger, St. Martin, Baader, Martensen; auch Carriere in dem Werk über die philosophische Weltanschauung des Reformationszeitalters.

grund, ein ewig Nichts, eine Stille ohne Wesen, das Nichts und das Alles, ein einiger Wille, in dem die Welt und die ganze Creation lieget; er ist weder Licht noch Finsterniss, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewig Eine, in dem Alles gleichewig ist ohne Anfang in gleichem Gewichte, Maass und Zahl. Dieser ungründliche, unfassliche, unanfängliche einige Wille, welcher weder böse noch gut ist, fasset und findet aber sich in sich selber und gebiert in sich das ewige Gute als einen fasslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist. Also heisst nun der ungründliche Wille ewiger Vater, und der gefasste geborene Wille des Ungrunds heisst sein geborener oder eingeborener Sohn, denn er ist des Ungrundes Ens (Seiendes), darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefassten Sohn oder Ens heisset Geist, denn er führet das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes: und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich Vater, Sohn und Geist immer darin siehet und findet, und das heisset Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit oder Imagination. Dieses dreifältige Wesen in seiner Geburt, in seiner Selbstbeschaulichkeit, ist von Ewigkeit her gewesen und besitzt in sich selber keinen andern Grund noch Stätte als nur sich selber; es besitzt auch in sich weder Dickes noch Dünnes, weder Höhe noch Tiefe, noch Raum oder Zeit, sondern ist durch Alles in Allem, und dabei doch ein unfasslich Nichts. Denn der einige Gott will in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen und aus sich ausgehen und sich in eine Beschaulichkeit einführen, darum führet er sich in die Dreiheit ein als in eine Fasslichkeit seiner selbst, welche Fasslichkeit das Centrum, das Herz, Gemüth des ewigen Willens geheissen wird, denn es ist die Stätte seiner Selbstfindlichkeit. In ihm urständen (haben ihren Ursprung) alle Kräfte und Sinne, aber noch ohne Theiligkeit und Schiedlichkeit; denn alle Sensus qualificiren in Gott in gleicher Concordanz und ist da nichts als nur ein liebliches Wallen des heiligen Geistes in der Einigen Weisheit. Er ist Eine in sich selber wirkliche, wesentliche geistliche Kraft, die allerhöchste, einfältigste Demuth und Wohlthun, nämlich ein Liebefühlen, Liebe- und Wohlschmecken, noch nicht Zorn und Liebe, sondern die einige Liebe selber, die sich in eitel Liebe in Dreifaltigkeit einführet und gebieret.

So viel ist zu sagen von dem Einigen Wesen Gottes, so es betrachtet wird als in sich selbst wohnend und von allen Bildern und Kreaturen gesondert. Weiter ist aber nun die Scheidung anzudeuten, wie in ihr die Vielheit der Kräfte und der Gegensatz von gut und böse urstände, und zu was Ende solches unvermeidlich sein müsse. Kein Ding mag ohne Widerwärtigkeit ihm selber offenbar werden, denn so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehts immerdar für sich aus und gehet nicht wieder in sich ein: so es aber nicht wieder in sich eingehet als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiss es nichts von seinem Urstande. Ein einig Ding weiss nichts mehr als eines, und ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses noch Gutes, denn es hat nichts in sich, das es empfindlich mache. Also auch können wir von dem Willen Gottes philosophiren und sagen: wenn sich der verborgene Gott, welcher nur ein einig Wesen und Wille ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich, aus der ewigen Weisheit im Temperamento (in der Einstimmigkeit), in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet und hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in eine Infasslichkeit zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, sodass dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht in Streit stände: wie wollte ihm dann der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur einer ist, offenbar sein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntniss seiner selbst sein? So nun das Etwas nur Eines wäre, so hätte der Wille darin kein Vollbringen; und darum hat der ungründliche Wille im Anfang sich geschieden und in Wesen eingeführet, dass er in Etwas möge wirken. Ein Gleichniss dieses göttlichen Lebens ist das Gemüth des Menschen: flösse es nicht aus sich aus, so hätte es keine Sinne, so hätte es auch keine Erkenntniss seiner selbst oder eines andern Dings und könnte keine Vollbringung oder Wirkung haben; indem es aber am Ausfluss der Sinne einen Gegenwurf hat (Objekt), darinnen es sich empfindet, wird das Gemüth in der Ichheit wollend und begehrend, offenbaret und beschauet sich selber in seinem Wirken mit den Sinnen. Wären alle Centra der Sinne nur Eines und in allen nur ein einiger Wille, der immerdar nur ein Ding thäte: wie wollten denn die Wunder und Kräfte göttlicher Weisheit durch das Gemüthe, welches ein Bild göttlicher Offenbarung ist, erkannt und in Figuren gebracht werden? Der Leser soll wissen, dass in Ja und Nein alle Dinge bestehen,

es sei göttlich, teuflisch, irdisch oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben, und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selbst. Dieser aber wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darin keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf dass die Wahrheit offenbar und Etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich, wollend und das zu lieben sei. Und kann man doch nicht sagen, dass Ja vom Nein abgesondert und zwei Dinge nebeneinander sind, sondern sie sind nur ein Ding, scheiden sich aber selbst in zwei Anfänge und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will. Gleichwie der Tag in der Nacht und die Nacht in dem Tag zwei Centra sind, und doch ungeschieden, als nur mit Willen und Begierde sind sie geschieden, denn sie haben in sich das Hitzige und Kalte, deren keines doch ohne das andere offenbar und wirkend wäre. Also auch ingleichen von der ewigen Einheit göttlicher Kraft zu verstehen ist: wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse und führete sich in Annehmlichkeit ein, so wäre kein Gestältniss noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte nur eine Kraft; so möchte auch kein Verständniss sein, denn die Verständniss urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere siehet, probiret und will. Ingleichen stehet auch die Freude darin; denn soll Annehmlichkeit urständen, so muss eigene Begierde zu seiner Selbstempfindlichkeit sein, und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein, denn er führet sich in Eigenheit als die Annehmlichkeit seiner selbst, er will Etwas sein und gleichet sich nicht mit der Einheit. Denn Eins hat nichts, das es wollen kann, es duplire sich denn, dass es Zwei sei; so kann sichs auch selber in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweiheit empfindet sichs. Also verstehet nun den Grund recht! Der abgeschiedene Wille ist von der Gleichheit des ewigen Wollens ausgegangen und hat nichts, das er wollen kann, als nur sich selber. Weil er aber ein Etwas ist gegen die Einheit, welche ist als ein Nichts und doch Alles, so begehret er die Einheit zur empfindlichen Liebelust, dass sie in ihm empfindlich sei, und begehret sich selber zur Bewegniss, Erkenntniss und Verständniss, auf dass eine Schiedlichkeit in der Einheit sei, dass Kräfte urständen, aus deren Unterschieden die Natur urständet.

Die Natur, deren Genesis hiermit beschrieben wurde, ist nun aber noch nicht die äussere materielle Natur, sondern die innergöttliche ewige Natur, das Mysterium magnum der in Gott selbst zu einem himmlischen Freudenreich, zu einer geistlichen Welt sich scheidenden Kräfte oder Gestalten oder Quellgeister oder Eigenschaften (die Ideen Platos, die Logoi der Stoa, die Engel Philos, die Aeonen der Gnostiker, die modi infiniti Spinozas, die Potenzen Schellings u. dgl.). Böhme zählt deren immer sieben auf, von welchen die ersten drei das Feuer-Centrum oder den Zornwillen, die letzten drei das Lichtcentrum oder den Liebeswillen der göttlichen Dreifaltigkeit bilden, die sonach erst in dieser Duplicität der Centra oder Prinzipien der göttlichen Natur zur unterschiedlichen Wirkung oder Offenbarung kommt. Uebrigens gehört dieses Verhältniss der ewigen Natur zur göttlichen Dreifaltigkeit und zu der ihr als Viertes sich anreihenden göttlichen Weisheit oder Imagination zu den Dunkelheiten des Systems, deren Aufhellung wir hier nicht unternehmen wollen. Die Hauptsache ist jedenfalls diess, dass das in der Dreifaltigkeit noch einheitliche göttliche Wesen in der ewigen Natur in den polaren Gegensatz der beiden Prinzipien Feuer und Licht, Zorn und Liebe sich differenzirt, deren jedes in sich wirket, unterschieden wie Tag und Nacht, und die doch beide nur ein einiger Grund sind, und je eines die Ursache des andern, dass das andere in ihm offenbar und erkannt werde, gleichwie das Licht aus dem Feuer.

An diese zwei Prinzipien der ewigen Natur, welche Böhme auch mit Himmel und Hölle identificirt, reiht sich nun als drittes Prinzip die materielle Welt. Diese sichtbare Welt ist nichts anderes als ein Ausfluss der geistlichen Welt, aus den sieben Kräften entsprossen; sie ist der Gegenwurf der geistlichen Welt, und hat diese zu ihrem inwendigsten Grund, darin sie stehet. Wie in dem einigen Willen die Kräfte sich geschieden haben, und in jeder Kraft ein Gegenwurf als eigene Begierde entstanden ist: so hat sich dieselbe Begierde in dem Gegenwurf der Kräfte wieder aus sich ausgeführt zu einem (neuen) Gegenwurf, davon ist die Begierde solches Ausflusses scharf, streng und grob geworden, und hat sich koaguliret und in Materien gebracht. Und wie nun der Ausfluss der inneren Kräfte aus Licht und Finsterniss, aus Schärfe und Linde, aus feurender oder Lichtsart gewesen ist, also sind auch die Materien geworden: Je weiter sich der Ausfluss

einer Kraft erstreckt hat, je äusserlicher und gröber ist die Materie worden, denn es ist je ein Gegenwurf aus dem andern gegangen, bis auf die grobe Erde. Gott hat also die Welt nach Böhme weder aus einem fremden Stoff noch aus Nichts gemacht, vielmehr aus sich selbst, aus seinem Wesen; darum trägt er auch gar kein Bedenken, die Welt als die sichtbare Erscheinung, als den Leib der Gottheit zu betrachten. „Wann Du ansiehest die Tiefe und die Sternen und die Erden, so siehest Du Deinen Gott und in demselben Gott lebest und bist Du auch. Es dürfte mancher wohl sagen: was wäre Das für ein Gott, dessen Leib, Wesen und Kraft in Feuer, Luft, Wasser und Erde stände? Siehe, Du unbegreiflicher Mensch, ich will Dir den rechten Grund der Gottheit zeigen: Wo dieses ganze Wesen nicht Gott ist, so bist Du nicht Gottes Bild, wo irgend ein fremder Gott ist, so hast Du keinen Theil an ihm; so Du eine andere Materia bist, als Gott selber, wie wirst Du dann sein Kind sein?" Die Dinge alle sind aus Gottes Wesen geboren, weil es die Dreifaltigkeit gelüstete, Kinder ihres Gleichen zu haben. Aus seiner ewigen Natur oder seinem Zorn und aus seiner Liebe, wodurch der Zorn gebändigt wird, hat Gott alle Dinge erschaffen, darum haben sie auch alle irgendwie Antheil an diesen beiden Polen des göttlichen Grundes. Die Figuren (Ideen, Wesenheiten) der Dinge waren von Ewigkeit in der göttlichen Weisheit erblickt; aus ihnen wurde die Welt geschaffen, indem der Wille sich in's Wort fasste und jede Kraft sich in eine Form einführte nach ihrer Eigenschaft. Denn der Wille begehret nach Wesen d. i. nach Gestalt; die Separation der Dinge liegt im Willen, in der Begierde nach Sein, vermöge der er sich in Wesen einführt. — Mit diesen tiefsinnigen Gedanken erweist sich Böhme's Theosophie als directe Vorläuferin der Metaphysik von Leibniz, Schelling, Baader, Schopenhauer etc.

Auch das Böse urständet nach Böhme in Gott, in demselben innergöttlichen Prozess der Scheidung des einigen Willens in die Vielheit der Kräfte, in welchem auch der Ursprung des Endlichen überhaupt liegt, und welcher die nothwendige Voraussetzung ist für das Offenbarwerden und Wirken Gottes selber. Es ist eine der signifikantesten unter den vielen geistreich kühnen Sprachbildungen Böhmes, dass ihm „Qual", d. h. Qualität, Eigenschaft, Bestimmtheit, eins ist mit „Quaal", d. h. Pein, Uebel, Eigenwillen, Böses. Wohl ist Gott

als Gott, als das ewige Gut und Prinzip der Lichtwelt, nicht Zorn, sondern lauter Liebe; aber die Liebe wäre nicht offenbar und würde nicht als Liebe erkannt ohne den Zorn, und ergibt sich daher die Liebe dem Zornfeuer, auf dass sie ein Liebesfeuer sei. Soll Gottes Heiligkeit und Liebe offenbar werden, so muss etwas sein, dem die Liebe und Gnade noththut, und das ihr also nicht gleich ist. Das ist der Wille der Natur, welcher in Widerwärtigkeit stehet, diesem ist Liebe nöthig, damit seine Peinlichkeit in Freude gewandelt werde. Das Böse oder Widerwillige muss Ursache sein, dass das Gute offenbar werde, denn es ursachet den Willen, dass er nach seinem Urstand als nach Gott dringe. So gehöret das Böse zur Bildung und Beweglichkeit, wie das Gute zur Liebe und das Strenge oder Widerwillige zur Freude. Denn ein Ding, das in sich nur gut ist und keine Quaal hat, das begehret nichts, denn es weiss nichts Besseres in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern. Also auch können wir vom einigen guten Willen Gottes philosophiren und sagen, dass er nichts in sich selber könne begehren, denn er hat nichts in oder für sich, das ihm etwas könnte geben, und führet sich darum aus sich aus in eine Schiedlichkeit, in centra, auf dass eine Widerwärtigkeit entstehe in dem Ausgeflossenen, dass das Gute in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend werde. Daher Streit und Angst, dass das ganze Gemüth dadurch geursachet wird, die Sinne und das Selbstwollen der Sinnen zu zerbrechen und aus der Pein des Widerwillens und Streits in die ewige Ruhe, als in den einigen Willen Gottes, daraus es entsprungen ist, sich wieder einsenken zu wollen. So ist nun dem Selbstwillen der natürlichen centrorum kein anderer Rath, als dass er aus seiner Selbstheit ausgehe und gebe sich wieder ganz und gar in den ersten Willen ein. Denn aller böser Wille ist ein Teufel, als nämlich ein selbstgefasster Wille zur Eigenheit, ein Abtrünniger vom ganzen Wesen und eine Phantasei.

Den Anfang dieses Abfalls des Selbstwillens vom einigen göttlichen Willen hat in der himmlischen Welt Lucifer gemacht, der ursprünglich gute Engel, der aber von der hoffährtigen Phantasie, sein eigener Gott zu sein und es Gott im Schaffen gleich zu thun, verführt, die Ordnung Gottes verliess, so dass das göttliche Licht in ihm erlosch und die Finsterniss und kalte Schärfe des Grimmes in ihm offenbar wurde, so dass er ein Feind wurde Gottes und der guten

Engel; mit der Scheidung der beiden centralischen Feuer, des Zornfeuers (der Selbstheit) vom Liebesfeuer (der Einheit) fing das erste den falschen Willen und ward ihm zur Hölle. Das ist Lucifers Fall, dass er den ewigen Willen aus der Temperatur (Harmonie) in die Zertrennung, als in die Ungleichheit der Phantasie, einführte, welche Phantasie ihn auch zuhand fing und in eine unlöschliche kalte und hitzige Feuerquaal, in die Widerwärtigkeit der Gestaltnisse, einführte. Dasselbe wiederholte sich beim Fall Adams: anfänglich als vollkommenes Ebenbild Gottes geschlechtslos geschaffen, ein mikrokosmischer Extrakt aus den drei Prinzipien der unsichtbaren und sichtbaren Welt, hat er, statt seine Imagination in das Herz Gottes zu richten, sich vielmehr in die Kreatur vergafft, die Phantasie an die Stelle Gottes gesetzt, da ist der heilige Geist oder die himmlische Jungfrau Sophia von ihm gewichen, er ward schwach und matt, das Bild Gottes ward in ihm gebrochen und die thierischen Eigenschaften der Kreatur wurden in ihm rege, welche traurige Verderbniss sich zunächst in der geschlechtlichen Zweitheilung seiner anfangs androgynen Natur äusserte.

Der gefallenen Menschheit war nur zu helfen, indem der reine Wille Gottes wieder in die Seele einging und ihren Willen wieder richtete in das Herz und Licht Gottes. Wie des Teufels Wort sich hatte in die Seele eingesprochen, also kam das Wort der Liebe Gottes und sprach sich wieder in das verblichene Bild Gottes ein, und in dieser eingesprochenen Stimme kriegte die arme Seele wieder göttlichen Odem und Leben und diese Stimme ward von Mensch auf Mensch als ein Gnadenbund mit fortgepflanzt. Sogleich das Verheissungswort vom Schlangentreter war ein Funke der Liebe aus dem Herzen Gottes; in diesem Funken sollte das ganze Geschlecht leben. Schon von diesem Anfang an verleibte sich das Wort oder der Name Jesu (das Bild, der Geist, die Liebe Gottes) dem Weibessaamen als Keim künftiger Erlösung ein und in diesem eingebildeten Wort lag das Heil auch schon für die vorchristliche, heidnische Menschheit. Aber Gott musste dann auch selber Mensch werden mit Geist, Seele und Fleisch, dass er uns seine Gottheit mittelst der Menschheit einflösste, dass wir ihn fassen möchten. In Christi Tod ward das Zornesgift der adamitischen Menschheit, welches Christus an sich trug, geheiligt und in Liebe verwandelt und Adams Fleisch mit der himmlischen Lebenstinktur zur Auferstehung tingirt.

Das wahre Wissen ist die Offenbarung Gottes durch die ewige Weisheit. „Darum lasset uns zerbrechen die Bilder der Buchstaben in uns, dass kein einziges mehr leben bleibe und uns nichts weiter von Gott zu wissen begehren, als einzig, was Gott in uns und durch uns wissen will.“ So ist auch der rechte Glaube nicht ein Gedanke oder Zulassung der Geschichte, dass Christus für unsere Sünde gestorben sei, sondern ein Nehmen und Essen aus Gottes Wesen; er ist ein Geist mit Gott, er wirket in Gott und mit Gott, er ist frei und an keinen Antheil gebunden, als nur an die rechte Liebe, darinnen holet er seines Lebens Kraft und Stärke und lieget nichts am menschlischen Wähnen. Er hat nur die eine Neigung zur Liebe und Barmherzigkeit Gottes, also dass er seinen Willen in Gottes Willen wirft und in Gott lebt und Gottes Geist in ihm das Wollen und Thun ist. Er ist, als wäre er nichts, und ist doch in Gott Alles. Er ist grossmächtig, und ist doch die allerniedrigste Demuth. Er ist von aller Bosheit frei und hat kein Gesetz, denn der Grimm der Natur rüget ihn nicht. Er gehet von seines Lebens Geist aus und besitzet sich selber, also ist er frei von der Quaal, gleichwie Gott von der Quaal frei ist, und wohnet also in der ewigen Freiheit in Gott. Er ist mit der ewigen Freiheit Gottes als ein Nichts, und ist doch in Allem: Alles kommt ihm zu Statten, was Gott und die Ewigkeit vermag und ist. Von keinem Wesen wird er ergriffen, er ist Gespielin und Freundin der göttlichen Jungfrau, der Weisheit, und wirket in der Freiheit die Wunder Gottes in der Liebe. — Die Sündenvergebung ist nichts anderes, als dass Du aus dieser Welt und deines Fleisches und des Teufels Willen ausgehst und eingehst in Gottes Willen; dann empfängt Dich Gottes Wille und bist aller Sünden los; sie sind Dir nahe, aber rühren Dich nicht, denn die stille Ewigkeit ist Freiheit. — Im Wiedergeborenen ist schon jetzt der himmlische Leib verborgen, der nach dem Tode des irdischen offenbar werden wird. Am Ende wird die ganze stoffliche Welt vergehen und an ihre Stelle ein lauteres Paradies treten, die durchsichtige Erscheinung der Herrlichkeit Gottes, das Geisterheer eine Harmonie göttlichen Lebens.

Dieses System gleicht einem Bergwerk, dessen Minen unter hartem Gestein reiche Adern kostbarer Metalle bergen. Aber um dieses edle

Metall an's Licht zu schaffen, dazu bedurfte es eben doch eines mehr disciplinirten wissenschaftlichen Denkens und einer vom kirchlichen Dogma unabhängigeren philosophischen Spekulation. Eine solche bereitete sich in der Philosophie der Renaissance vor, welche an Plato, Aristoteles und besonders an die jene beiden vereinigenden Neuplatoniker anknüpfte, auch von der Naturwissenschaft vielfache Impulse erhielt, und zum kirchlichen Dogma sich meistens in ein gleichgültiges, oft auch in feindliches Verhältniss stellte. Die bedeutendste hierher gehörige Erscheinung ist Jordano Bruno von Nola, der aus einem Dominikanermönch zu einem wandernden Philosophen geworden, als Opfer der römischen Inquisition und Märtyrer der Philosophie i. J. 1600 den Flammentod starb. Obgleich für die eigentliche Religionsphilosophie bei ihm ebenso dürftige Ausbeute, wie bei den andern Renaissancephilosophen, zu finden ist, so mag doch, schon wegen seines nahen Verhältnisses zu Spinoza und Leibniz, hier noch ein Blick auf seine an entwicklungsfähigen Ideen reiche Weltanschauung geworfen werden*).

Im vollen Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Böhme, dessen Theosophie gerade in der engsten Verbindung von Theologie und philosophischer Spekulation bestand, ist Jordano Bruno vielmehr von der strengsten Unterscheidung und Entgegensetzung von Theologie und Philosophie ausgegangen. Die Philosophie hat es nach ihm mit dem Erkennbaren, der Erklärung der Welt aus den ihr innewohnenden Prinzipien, zu thun, die Theologie dagegen mit den schlechthin transcendenten Offenbarungswahrheiten, welche so weit über unsere Vernunft gehen, dass es maasslose Unbesonnenheit und sträfliche Verwegenheit wäre, sie mit der Vernunft ermessen zu wollen; man muss sie einfach auf Autorität hin gelten lassen, aber dann freilich beim Philosophiren ganz dahingestellt sein lassen. Wie weit es Bruno mit dieser Anerkennung der Dogmen Ernst gewesen sei, darüber mag

*) Seine Hauptschriften: Della causa, principio ed uno, Del infinito universo e mundi, De immenso et innumerabilibus, De monade, numero et figura, Degli eroici furori. Die erste der genannten ist übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Lasson (Berl. 1872). Dazu vgl. Raff. Mariano, Giord. Bruno, la vita e l'uomo. Roma 1881. H. Brunnhöfer: J. Brunos Weltanschauung und Verhängniss (Leipzig 1882) eine etwas panegyrische Darstellung.

man zwar nicht unbegründete Zweifel hegen, wenn man bedenkt, wie scharf er sich in allegorischen Satiren über Kirche und Priesterthum, Ritus und Dogma ausgelassen hat, und wie er an verschiedenen Stellen Recht und Werth der positiven Religion ausschliesslich auf die praktisch-pädagogische Bedeutung eines Zucht- und Erziehungsmittels für die Unmündigen, für die nicht denkende und sich selbst nicht beherrschende Menge beschränkt hat. Indessen dürfen wir doch auch nicht ausser Acht lassen, dass in Bruno's Philosophie selbst ein Anknüpfungspunkt für die Scheidung der theologischen und philosophischen Wahrheit und für die Anerkennung übervernünftiger Offenbarung lag, nämlich in seinem neuplatonischen Gottesbegriff, mit dessen schroffer Transscendenz die Verneinung aller Erkennbarkeit nothwendig gegeben war.

Ganz mit den Neuplatonikern bezeichnet er Gott als das einfachste Sein, in welchem alle Unterschiede und Bestimmungen aufgehoben seien, in welchem das Sein, das Können, das Handeln, das Wollen, die Wesenheit, das Vermögen, die Thätigkeit, der Wille, und was immer von ihm wahrhaft ausgesagt werden könne — alles dasselbe sei. Dieses „allerhöchste und beste Prinzip, welches von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleibt", ist sowenig mit der Natur einerlei (wie man Bruno oft missverstanden hat), dass er diese vielmehr ausdrücklich als ein Abbild des für uns unerkennbaren obersten Prinzips bezeichnet, und dass er gerade zu dem Zweck, um die Transscendenz der höchsten Gottheit streng zu wahren, zwischen sie und die Welt noch die Weltseele als ein Mittleres, das beide zugleich trennt und vermittelt, zwischeneinschiebt, auch hierin wesentlich in den Spuren der Neuplatoniker gehend. Er unterscheidet daher drei Arten von Vernunft: die göttliche, welche Alles (idealiter) ist, aber nichts wirkt, sondern in ewiger unveränderlicher Ruhe in sich verharrt; die Vernunft der Welt, welche als die der Welt innewohnende thätige Kraft oder Weltseele (natura naturans) Alles macht; endlich die Vernunft der einzelnen Dinge, welche Alles wird (natura naturata). „Denn zwischen den Extremen muss es dieses Mittlere geben, welches aller Dinge in der Natur wahre bewirkende Ursache, und zwar nicht bloss äusserliche, sondern auch innerliche Ursache ist; äussere Ursache nenne ich sie, sofern sie als hervorbringende nicht ein Theil des Zusammengesetzten und der Dinge ist; inwendige

Ursache aber ist sie, sofern sie nicht auf die Materie und ausser ihr wirkt, sondern die Materie von innen heraus formt und gestaltet, als der innere Künstler.“ Ist auch diese Weltseele oder immanente Ursache nicht eigentlich als persönliches Subjekt zu denken, so kommt ihr doch auch Vernunft zu. „Denn jedes Wirkende, welches nach vernünftigen Gesetzen thätig ist, tritt nicht anders als nach einer Absicht in Wirksamkeit. Diese aber gibt es nicht ohne Vorstellung eines Dinges, und diese ist wieder nichts anderes als die Form des hervorzubringenden Dinges selber. Desshalb muss diese Vernunft, welche das Vermögen hat, alle Gattungen aus der Potenz der Materie zur Wirklichkeit hervorzulocken, nothwendig schon vorher alle in bestimmtem formalem Begriff in sich haben . . .“ „Der Zweck und die Endursache, welche die bewirkende (Ursache) sich vorsetzt, ist die Vollkommenheit des Universums, und diese besteht darin, dass in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen aktuelle Existenz haben. An diesem Ziele erfreut sich die Vernunft so sehr, dass sie nie müde wird, alle Arten von Formen aus der Materie herauszulocken.“ Sofern nun diese der Welt innewohnende Vernunft oder Weltseele das höchste schaffende Prinzip ist, kann sie freilich mit Gott, dessen Ausfluss und Abbild sie eigentlich ist, auch wieder gleichgesetzt werden, und daraus erklären sich die Stellen, wo Bruno Gott und Natur zu identificiren scheint, während er meistens doch beide wie Urbild und Abbild unterscheidet, aber allerdings unmittelbar zusammenstellt in der gewöhnlichen Formel: „Gott und Natur“.

Ein ähnliches Schwanken, wie bei dem Verhältniss der Weltseele zu Gott, findet nun auch in dem Verhältniss derselben zur Materie bei Bruno statt. Gewöhnlich unterscheidet er beide wie wirkendes und leidendes Vermögen, wie Formal- und Materialprinzip. Aber er will darum doch die Materie nicht als eine reine leere Möglichkeit, „dieses prope nihil des Aristoteles“ denken, denn da sie die Dinge aus sich hervorgehen lasse, müsse sie dieselben auch in sich haben, sei also die Quelle der Aktualität, der Mutterschooss des Wirklichen, sei durch und durch in allen ihren Theilen beseelt; und darum will er auch die Ansicht derer, welche die Thätigkeit nicht vom Wesen der Materie trennen und diese als etwas nicht schlechthin formloses, sondern sich selbst formirendes und insofern als etwas Göttliches verstehen, nicht ohne Weiteres verwerfen; ja er sagt wohl selber einmal:

Gott und Natur seien eine und dieselbe Materie, dasselbe Vermögen, derselbe Raum, dieselbe wirkende Ursache. Gleichwohl erklärt er es für besser, an dem Organismus der Natur Materie und Seele zu unterscheiden und also drei Prinzipien anzunehmen: die universelle Vernunft, die belebende Seele des Ganzen und das Substrat derselben, die Materie. Die Schwankungen rühren offenbar daher, dass Bruno mit den überkommenen Begriffen der Scholastik zu ringen hat; deutlich genug aber ist sein Grundgedanke, der durch alle diese Variationen sich hindurchzieht: die Welt ist ein lebendiger Organismus, der nicht durch eine äussere Ursache gemacht, sondern durch ein inneres Prinzip geformt und entwickelt wird, ein Prinzip, welches zugleich wirkende Kraft und zweckdenkende Vernunft, real und ideal ist, und welches daher in der Natur als doppelte Substanz, als eine geistige und körperliche erscheint, die aber beide auf ein Wesen und eine Wurzel schliesslich zurückgehen und sonach der Substanz nach eigentlich Eines sind.

Hier liegt der Anknüpfungspunkt für Spinoza's eine Substanz mit den zwei Attributen Denken und Ausdehnung; wogegen Bruno's Idee der immanenten Teleologie, der Entwicklung aller Dinge aus kleinsten Elementen, welche am wirkenden und leidenden Prinzip Theil haben und insofern Seelen und Körper zugleich sind, ganz auf Leibniz' Metaphysik hinweist. Ebenso schwankt Bruno's Gottesbegriff nach den beiden durch Spinoza und Leibniz vertretenen Seiten: mit jenem nennt er Gott das unendliche Sein, in welchem Können, Wollen, Denken und Wirken, Nothwendigkeit und Freiheit eines und dasselbe sei, die eine Substanz des Ganzen, in welcher die geistigen und körperlichen Wesen ihre Wurzel haben, und verknüpft Gott mit der Natur fast bis zur Identificirung beider; aber mit Leibniz stellt er ihn auch wieder über die Natur und das innerweltliche Leben hinaus und nennt ihn die Monade der Monaden, die Substanz der Substanzen, die Seele der Seelen, die höchste, vollkommen gute Vernunft, den Urgeist, der Alles mit einem Blick überschaut, und der die zweckmässig ordnende und verbindende Macht des Zusammengesetzten ist, der das Licht und die Liebe heisst, sofern er seine Lust hat an der stets wachsenden Vervollkommnung der Welt durch Entwicklung aller möglichen Formen in ihr.

Ganz an Leibniz erinnert ferner die Art, wie die Ethik Bruno's

an diese ästhetisch-teleologische Seite seiner Metaphysik anknüpft. Alles in der Welt ist nach Bruno gut und schön, sofern es als ein Theil des Ganzen betrachtet wird, dessen Ordnung sich im Kleinsten wiederspiegelt. Das Uebel der Welt hat seinen Grund darin, dass wir das Einzelne in seiner Isolirung und relativen Unvollkommenheit, welche aus seiner Beschränktheit folgt, betrachten. Wenn diese isolirende, Alles auf uns selber beziehende Betrachtungsweise unser praktisches Handeln bestimmt, so entsteht das, was wir böse nennen, und was nichts anderes ist als der Widerspruch des Einzelnen mit der Idee des Ganzen. Auch dieses ist jedoch unvermeidlich in einer Welt des Werdens, denn gäbe es nur oder fast nur Gute, so wäre die Weltentwicklung überflüssig oder doch ihrem Abschluss schon nahe. Nun besteht aber der Vernunftzweck der Welt darin, dass alle möglichen Formen in der Unendlichkeit des Raums und der Zeit in's Dasein treten, — ein Prozess der allgemeinen Vervollkommnung, der einer unbegrenzten Ewigkeit bedarf. Auch des Menschen Bestimmung besteht darin, in endloser Vervollkommnung seines höheren, gottverwandten Wesens dem göttlichen Urbild zuzustreben und sich nicht von seinen sinnlichen Seelenkräften auf niedriger Stufe des Daseins festhalten zu lassen. Das Mittel zu diesem Zweck ist für die Einen, und zwar für die grosse Mehrzahl, der Glaube an die göttliche Offenbarung durch besondere, von höheren Geistern inspirirte Menschen; für die kleine Minderzahl derer aber, welche in sich selber die göttliche Kraft des Geistes, der Erkenntnisstüchtigkeit und der Liebe zum Guten und Schönen, empfinden, besteht der Weg zum sittlichen Ideal nach Bruno in der Veredlung der Affekte mittelst der ästhetischen und intellektuellen Bildung des Geistes. Ganz wie Plato, lässt auch Bruno die sittliche Erziehung ausgehen von der Freude am sinnlich Schönen, in dessen Anschauung die Ahnung und allmälige Erkenntniss der höheren Schönheit des Geistigen, des Wahren und Guten aufgehe, dann schreitet der Geist vom relativ Schönen, das nur durch Theilnahme am Ganzen ein Schönes ist, weiter zu dem wahrhaft Schönen, das keine Schranke hat, zur Gottheit selbst, als dem Urbild und der Quelle seines eigenen Wesens, in deren vollkommener Güte er sein eigenes höchstes Gut erkennt. Wie aber immer die Erkenntniss eines Gutes den Wunsch erregt, es zu besitzen, so erregt die Erkenntniss Gottes als des vollkommen Guten den Willen, ihm zuzu-

streben, und dieses Streben des Willens reizt wieder die Erkenntniss, sich in seine Betrachtung zu vertiefen. Während die sinnlichen Affekte den Geist an der seinem Wesen eigenthümlich zukommenden und ihn allein wahrhaft befriedigenden Thätigkeit verhindern und also unglücklich machen, so sind es die „heroischen Affekte“ des auf das Wahre, Schöne und Gute gerichteten Strebens, welche den Geist zur beseligenden Freiheit von den Sinnenreizen und von den Geschicken der Sinnenwelt erheben. Auf den Stufen der Wahrnehmung, der Vorstellung, des Verstandes und der Vernunft erhebt sich der heroische Geist zur intellektuellen Anschauung Gottes, und damit verwandelt sich, wie Bruno sich ausdrückt, die Seele ganz in Gott und wird heimisch in der intelligiblen Welt; die göttliche Liebe, welche die Gottheit selbst ist, wird jetzt zum herrschenden Affekt in ihr, und damit überwindet sie das eherne Gesetz der Nothwendigkeit, das nur der Liebe sich beugt, und erweitert das Streben nach eigener Selbstvervollkommnung zum heilsamen Wirken für die allgemeine Vervollkommnung Aller, worin die Erfüllung des göttlichen Weltzwecks liegt. — So mündet diese von platonischem Schönheitskultus ausgegangene Ethik in tiefreligiösen und praktisch höchst fruchtbaren Ideen, deren Anklängen wir theils bei Spinoza, theils bei Leibniz, am genauesten aber bei Shaftesbury und bei unseren deutschen Klassikern wieder begegnen.

Man wird in dem geistvollen Nolaner mit gutem Recht den Anfänger der neueren Philosophie sehen dürfen, mit viel mehr Recht, als in dem weit weniger originalen Cartesius. Aber eben das, was für die Selbständigkeit des philosophischen Genius Bruno's im Allgemeinen förderlich war, hat ihn an philosophischer Betrachtung der Religion als geschichtlicher Thatsache verhindert; sie war dem Italiener und entlaufenen Dominikanermönch zu sehr Gegenstand innersten Widerwillens, als dass er eine ruhige objektive Stellung ihr gegenüber hätte gewinnen können. Umgekehrt verhielt es sich bei seinem an Tiefsinn ihm mehr als ebenbürtigen Zeitgenossen, dem lutherischen philosophus teutonicus von Görlitz: sein Spekuliren war zu fest verwachsen mit den Vorstellungsformen des positiven kirchlichen Dogmas, als dass er bei aller Kühnheit seiner geistvollen Intuitionen die Un-

befangenheit und Weite philosophischer Betrachtung für das Ganze der geschichtlichen Religion zu erlangen vermochte. Immerhin hat Jakob Böhme der Religionsphilosophie von Seiten der mystischen Intuition, der gemüthstiefen und glaubensstarken Gottesweisheit vorgearbeitet, wie Jordano Bruno von Seiten der kritischen Reflexion, der autonomen rationalen Weltweisheit. Beisammen aber finden sich die Bedingungen einer unbefangenen philosophischen Untersuchung der Religion erstmals bei Benedikt Spinoza, dem ebenso frommen wie tiefsinnigen und unabhängigen Denker, dem wissenschaftlich gebildeten jüdischen Schriftgelehrten, der, aus der Synagoge verstossen, doch voll Ehrfurcht war vor der biblischen Religion alten und neuen Testaments, ein Kenner sowohl jüdischer und christlicher Theologie, als auch unabhängiger Philosophie, besonders des genialen Bruno und des methodischen Cartesius; überdiess ein Bürger Amsterdams, der die neugewonnene politische und religiöse Freiheit der Niederlande durch Philosophie zu begründen und für Philosophie zu verwerthen gedachte. Mit ihm beginnen wir daher die erste Periode der Geschichte der Religionsphilosophie, die nach der zunächst noch wesentlich kritischen Stellung des Denkens zur positiven Religion als die der kritischen Religionsphilosophie zu bezeichnen ist. Ihren Höhepunkt hat sie in Kant, der daher diesen Abschnitt schliesst. Darauf wird im zweiten Abschnitt die durch Mystik und Theosophie vorbereitete Richtung der intuitiven Religionsphilosophie darzustellen sein, welche, dem Kriticismus gegenüber oder zur Seite stehend, mehr auf das unmittelbare religiöse Gemüthsleben positiv gerichtet ist. Die Verknüpfung und innere Vermittlung dieser beiden Richtungen, der rational-kritischen und der mystisch oder auch poetisch intuitiven, in der spekulativen Religionsphilosophie von Fichte bis Hegel wird der dritte Abschnitt behandeln. Der vierte endlich wird einen Ueberblick über die verschiedenen Richtungen der Gegenwart nach den Hauptschulen der letzten 50 Jahre geben.

---

1. Abschnitt.

Die kritische Religionsphilosophie.

---

1. Benedikt Spinoza*).

Spinoza schrieb seinen (1670 erschienenen) „theologisch-politischen Traktat", um zu beweisen, dass die philosophische Denk- und Lehrfreiheit nicht bloss keine Gefahr bringe für den Bestand der Religion und der bürgerlichen Ruhe, sondern sogar gerade im Interesse beider gewährt werden müsse. Zu diesem Zweck geht er vor Allem darauf aus, zu zeigen, dass die Theologie und die Philosophie von einander streng zu unterscheiden seien, keine der andern unterworfen, keine mit der andern vermischt werden dürfe, weil jede von beiden ihr eigenthümliches Gebiet habe, in welchem sie ohne Widerstreit mit der andern ihre Ziele selbständig verfolge. Das Ziel der Philosophie nämlich ist nichts als Wahrheit, Erkenntniss der Dinge in ihrem Zusammenhang mit einander und mit dem Wesen Gottes, dagegen der Zweck der Theologie oder des Glaubens ist nach Spinoza nichts als Gehorsam und Frömmigkeit; praktische Gottesverehrung durch Erfüllung seiner Gebote in Gerechtigkeit und Liebe. Darauf, nur darauf haben nach ihm alle Lehren der heiligen Schrift, alle Offenbarungen der Propheten, Christi und der Apostel hingezielt; darin, aber auch nur darin stimmen sie alle mit einander

*) Camerer, die Lehre Spinoza's. Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, 1866. J. Martineau, a study of Spinoza, London 1882. John Caird, Spinoza, 1887.

überein, während sich in allen ihren theoretischen Sätzen die grössten Verschiedenheiten und vielfache Widersprüche aufzeigen lassen; und mit diesem sittlichen Inhalt und Zweck der heiligen Schrift und Theologie stimmt auch die Vernunft und Philosophie völlig überein.

Nun kann aber Spinoza natürlich nicht in Abrede stellen, dass die heilige Schrift und die Theologie ausser den moralischen Lehren noch manches Andere enthält, Aussagen über Gottes Eigenschaften, Verhältniss zur Welt, Offenbarung u. dgl. Es fällt ihm auch nicht ein, diesen Aussagen ihr Recht oder ihren Werth für die Frömmigkeit abzusprechen. Im Gegentheil, er zählt selbst eine Reihe von Glaubenssätzen auf, deren Annahme zur Frömmigkeit nothwendig gehöre, sofern ohne sie der Gehorsam gegen Gott unmöglich wäre. Dahin zählt er den Glauben an Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit oder sittliche Vorbildlichkeit, an seine Einzigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit und seine unbedingte Weltherrschaft; ferner die Ueberzeugung, dass der Dienst Gottes im Gehorsam, nämlich in Gerechtigkeit und Nächstenliebe allein bestehe, dass Alle, welche hierin Gott gehorchen, selig, die Andern aber verloren seien, und endlich, dass Gott den Reuigen die Sünden vergebe. Diess, sagt Spinoza, seien die Glaubenslehren, die Jeder zum Heil seiner Seele wissen müsse, weil mit ihnen auch der Gehorsam aufgehoben wäre*).

Wie lässt sich dann aber unter dieser Voraussetzung die strenge Scheidung von Philosophie und Theologie aufrecht erhalten? Enthalten denn nicht diese Glaubenssätze theoretische Wahrheiten, welche sehr tief in das Gebiet der Philosophie eingreifen, welche in fundamentalen Fragen ihrem Forschen präjudiciren und feste Grenzen vorzeichnen? Wird also vielleicht auch hier die behauptete gegenseitige Unabhängigkeit von Philosophie und Theologie doch nur auf jenen billigen Grenzvertrag hinauslaufen, in welchem jeder von beiden Theilen seiner freien Bewegung gewisse Schranken auferlegt, um sich den Voraussetzungen und Wünschen des andern zu akkommodiren? Dabei hat zwar die populäre Aufklärungsphilosophie englischer Deisten und deutscher Rationalisten sich beruhigt, nicht aber war diess einem Denker, wie Spinoza, möglich. So sehr er von vornherein ganz im Geleise des moralischen Deismus der englischen Aufklärung zu gehen

---

*) Opp. ed. Paulus I, 346 f.

schien, so entschieden trennen sich nun hier ihre Wege. Und dieser Punkt verdient die aufmerksamste Beachtung: er bezeichnet die Markscheide zwischen der halben Aufklärung der Popularphilosophie, die über den Dogmatismus nie wirklich hinaus und daher zum philosophischen Erkennen der Religion nie wirklich hinan gekommen ist, und dem gründlichen kritischen Denken, welches den Bann des Dogmatismus gebrochen und damit erst den Grund zur eigentlichen Philosophie der Religion gelegt hat. Spinoza lässt zwar den herkömmlichen religiösen Vorstellungen ihre volle Geltung für den praktischen Zweck der Frömmigkeit und Sittlichkeit, aber damit ist ihm die Frage: ob oder inwieweit ihnen auch theoretische Wahrheit zukomme, noch entfernt nicht entschieden.

Was Gott oder jenes sittliche Ideal, wofür ihn der Glaube hält, an sich sei, ob Feuer oder Geist, Licht oder Denken? Diess, fährt Spinoza an obiger Stelle fort, geht den Glauben nichts an; ebenso mag sich Jeder nach Belieben seine Gedanken darüber machen, in welchem Sinn Gott das Ideal wahren Lebens sei? ob desswegen, weil er eine gerechte und barmherzige Gemüthsart habe, oder desswegen, weil alle Dinge durch ihn sind und wirken, und folglich auch wir durch ihn erkennen und das Wahre, Rechte und Gute durch ihn wahrnehmen? Ferner verschlägt es für den Glauben nichts, ob einer annehme, dass Gott nach seinem Wesen oder nach seiner Macht allgegenwärtig sei; dass seine Lenkung der Dinge aus Freiheit oder aus Naturnothwendigkeit erfolge; dass er die Gesetze als Souverän vorschreibe oder dass er sie als ewige Wahrheiten lehre; dass der Mensch aus Wahlfreiheit oder aus der Nothwendigkeit göttlichen Rathschlusses Gott gehorche; endlich dass der Lohn der Guten und die Strafe der Bösen eine natürliche oder eine übernatürliche sei. Wie Einer über diese und ähnliche theoretische Fragen denke, ist hinsichtlich des religiösen Glaubens ohne Bedeutung, wofern nur die praktische Sittlichkeit dadurch nicht ungünstig beeinflusst wird; Jeder darf und soll vielmehr sich diese Glaubenstheorien so zurechtlegen und auslegen, wie sie für ihn am leichtesten fasslich und als Motive herzlichen Gehorsams gegen Gott am wirksamsten sind. Nun sind aber theoretische Meinungen keineswegs bei allen Menschen von gleicher praktischer Wirkung; die Naturen sind zu verschieden angelegt, als dass Alle sich bei denselben Meinungen beruhigen könnten;

was den Einen zur Andacht stimmt und zum Gehorsam bewegt, wird dem Andern Gegenstand des Lachens und der Verachtung. Es kommt also überhaupt für den Glauben nicht sowohl auf die intellektuelle Wahrheit der Dogmen an, als vielmehr auf ihre Frömmigkeit, d. h. darauf, dass sie die Seele zum Gehorsam zu bewegen vermögen. Es mag sehr viele unter den Dogmen geben, die keinen Schatten von Wahrheit besitzen und doch heilsam sein können für die, welche sie für wahr halten, während sie für Andersdenkende werthlos wären. Nicht Unwissenheit, sondern Ungehorsam verurtheilt die heilige Schrift. Darum ist auch die Frömmigkeit oder Unfrömmigkeit des Glaubens eines Jeden nicht mit Rücksicht auf die Wahrheit oder Falschheit seiner Glaubensmeinungen, sondern nur mit Rücksicht auf den Gehorsam oder Ungehorsam seines Lebens zu beurtheilen. Nicht, wer die besten Gründe anzugeben vermag, hat darum nothwendig auch den besten Glauben, sondern der, welcher die besten Werke der Gerechtigkeit und Liebe aufzuweisen hat.

Also Spinoza findet den religiösen Werth der Dogmen nicht in ihrer theoretischen Wahrheit, sondern in ihrer praktischen Motivationskraft, und er fordert daher für Jeden das Recht, die überkommenen Dogmen in dem für ihn moralisch zweckmässigsten Sinn auslegen zu dürfen. Und dabei fürchtet er so wenig den Vorwurf der Willkür, der Impietät gegen die heilige Schrift, dass er vielmehr überzeugt ist, gerade bei dieser dem Buchstaben gegenüber freien Auslegung dem Geist und Zweck der Schrift am meisten gerecht zu werden. Denn auch schon bei den Lehren der Propheten und bei den Offenbarungen Mosis war es, wie er zeigt, durchaus nicht etwa darauf abgesehen, das Volk durch Vernunftgründe über die ewigen Wahrheiten, über das Wesen Gottes und die Art seines Wirkens und den Zusammenhang der Dinge zu belehren, sondern auf sein Gemüth so einzuwirken, dass es zum Gehorsam gegen Gott bewogen wurde. Diesem praktischen Zweck waren auch schon die Offenbarungen Gottes durch die Propheten und im Geist der Propheten selbst völlig zweckmässig angepasst. Denn da auf die Affekte der Menschen die reinen Vernunftgründe viel weniger wirken, als die Bilder einer lebhaften Einbildungskraft, so war es ganz natürlich und zweckmässig, dass die Propheten die göttlichen Offenbarungen nicht durch den reinen Verstand, sondern mit Hülfe der Einbildungskraft und in den Formen

derselben empfingen. Was die Propheten vor Andern auszeichnete, war daher nicht etwa ein höheres Wissen oder ein vollkommeneres Erkenntnissvermögen, kraft dessen sie uns werthvolle Aufschlüsse über irgendwelche Wissensfragen, über philosophische oder physische Dinge zu geben im Stande gewesen wären; vielmehr bestand ihr Vorzug einestheils in der sittlichen Reinheit ihres Gemüths, und anderntheils in der Lebhaftigkeit ihrer Einbildungskraft. Auf jener beruhte der sittliche Kern, auf dieser die sinnliche Hülle ihrer Offenbarungen. Nun ist zwar diese von der Einbildungskraft erzeugte sinnliche Vorstellungs- und Redeweise für den Zweck, um welchen es sich dabei allein handelte, höchst geeignet und sogar ganz unentbehrlich gewesen, nicht aber eignet sie sich ebenso für das reine verstandesmässige Erkennen der Dinge. Denn es ist eine allgemeine Erfahrungsthatsache, dass diejenigen, deren Stärke vorzugsweise in der Einbildungskraft liegt, weniger befähigt sind zum reinen Erkennen der Dinge, und umgekehrt die Verstandesmenschen eine gemässigtere Einbildungskraft haben und dieselbe strenger im Zügel halten, damit sie nicht mit dem Verstand sich konfundire. Davon haben auch die Propheten keine Ausnahme gemacht; je lebhafter ihre Einbildungskraft, desto mangelhafter war ihre Verstandeserkenntniss. In Allem, was nicht den sittlichen Zweck der Offenbarung betraf, in allen Fragen des blossen Wissens, sei es über natürliche oder auch geistliche Dinge, haben sie daher die Unwissenheit und die naiven Vorstellungen ihrer Zeit und Umgebung getheilt. Was insbesondere ihre Gotteserkenntniss betrifft, so ist diese nur insoweit, als sie sich auf das sittliche Leben bezieht und für dessen Gestaltung Motive und Ideal enthält, wahr und rein gewesen, aber eine wahre Erkenntniss des Wesens und der Attribute Gottes, wie sie an sich sind, hatten die Propheten so wenig, dass sie vielmehr in den sinnlichen Vorstellungen von der Menschenähnlichkeit Gottes befangen waren, ihm menschliche Glieder und menschlichen Verstand, räumliche Bewegung und Gemüthsaffekte zuschrieben, und ihn wie einen Fürsten und Richter auf dem Thron im Himmel sitzend und von da seine Befehle gebend dachten. Die gewöhnlichen Theologen, bemerkt Spinoza hierzu, wollten alle derartigen Vorstellungen der Schrift metaphorisch ausgelegt wissen, als ob die Schrift nicht für das Volk, sondern nur für Philosophen geschrieben wäre! Vielmehr müsse der unbefangene Exeget anerkennen,

dass die göttliche Offenbarung sich überall den Imaginationen und Vorurtheilen der Propheten, sowie auch ihrer individuellen Gemüthsrichtung und Geistesbildung akkommodirt habe. War der Prophet von heiterer Gemüthsart, so offenbarten sich ihm Siege und glückliche Erfolge; war er Melancholiker, so sah er die Zukunft voll von Kriegs- und anderem Elend; hatte er vermöge glücklicher Einbildungskraft eine elegante Diktion, so vernahm er auch die göttlichen Gedanken in elegantem Stil, wogegen dem konfusen Geist des Propheten auch konfuser Offenbarungsstil eignete; desgleichen wenn der Prophet ein Landmann war, entnahm er seine Vorstellungen von der Heerde, wenn Soldat, dann vom Kriegswesen, wenn Hofmann, dann vom Königsthron. Aus demselben Grunde, der Accommodation der Offenbarung an den Geist des Propheten, erklären sich auch die vielfachen Verschiedenheiten und Widersprüche unter ihren Aussprüchen, z. B. wenn der Eine Gott allgegenwärtig denkt, der Andere dagegen ihn lokal beschränkt vorstellt, der Eine von Gottes Allwissenheit spricht, der Andere ihn Erkundigung einziehen lässt, der Eine ihn als ewig und unveränderlich begreift, der Andere ihn seine Beschlüsse bereuen und ändern lässt u. dgl. Aus allem dem zieht Spinoza den Schluss, dass die Prophetie niemals die Propheten wissender gemacht, sondern sie in ihren vorgefassten Meinungen belassen habe, und wir daher ihnen keineswegs zu glauben verbunden seien, soweit es sich bloss um „spekulative“ Dinge handle; anders verhalte es sich mit dem, was auf Rechtschaffenheit und gute Sitten sich beziehe; denn hierin stimmen die Propheten unter einander sowohl als mit dem vernünftigen Denken überein. Freilich bei näherem Zusehn erfährt auch diese Zustimmung zu dem moralischen Bestandtheil der Offenbarungslehre, wenigstens was ihre positive statutarische Form betrifft, bei Spinoza wieder eine wesentliche Restriktion.

Ist die Religion wesentlich Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, so fragt sich zunächst, was wir unter letzterem zu verstehen haben. Im vierten Capitel seines theologisch-politischen Traktats erörtert Spinoza den Begriff des „göttlichen Gesetzes“. Er versteht darunter das Gesetz, welches zum einzigen Inhalt und Endziel hat das höchste Gut, nämlich die wahre Erkenntniss und Liebe Gottes. Dieses Gesetz, so zeigt er, ist kein partikuläres Volksgesetz, sondern von universaler Geltung, allen Menschen gemeinsam, denn es ist aus

der allgemeinen menschlichen Natur abzuleiten. Sofern nämlich der bessere Theil unserer Natur der Intellekt ist, so muss in der Vervollkommnung desselben oder im wahren Erkennen unser höchstes Gut bestehen; nun schliesst aber die wahre Erkenntniss der Dinge als der Wirkungen die Gottes als der Ursache in sich; somit hängt alle unsere Erkenntniss, also unser höchstes Gut, ab von der Erkenntniss Gottes, ja in ihr besteht sie sogar gänzlich. Nach dieser zu streben ist also das höchste Gesetz, welches aus der Natur des Menschen als eines Vernunftwesens folgt. Dieses Gesetz bedarf keiner Stütze, keiner Begründung im Glauben an irgendwelche Geschichten; denn als das natürliche Gottesgesetz ist es völlig zu erkennen aus der Betrachtung der menschlischen Natur, wie sie immer und überall die gleiche ist. Es vermag kein Geschichtsglaube, wie gewiss er auch sein möge, uns die Liebe Gottes zu gewähren, denn die Liebe Gottes entspringt aus seiner Erkenntniss, die Erkenntniss Gottes aber muss aus den an sich gewissen Gemeinbegriffen geschöpft werden; sowenig, wie irgendwelches andere Erfahrungswissen, vermag das Wissen der biblischen Geschichten zu einer klaren Erkenntniss vom Wesen Gottes und von der Art seiner Welterhaltung und Regierung zu verhelfen. Nur für das Volk, welchem die wahre Erkenntniss unmöglich ist, dient der Geschichtsglaube als nützlicher und nothwendiger Ersatz derselben, sofern durch anschauliche Beispiele die Gemüther für die praktischen Zwecke der Religion günstig beeinflusst werden; wer aber zu dem Guten durch das natürliche Licht der Vernunft geführt wird, kann auch ohne die Geschichten so gut selig werden, wie das Volk mit ihnen, ja noch seliger, weil er ausser wahren Meinungen noch überdiess einen klaren und bestimmten Begriff hat. Ebensowenig, wie des Geschichtsglaubens, bedarf das natürliche göttliche Gesetz der Ceremonien oder solcher Handlungen, welche an sich indifferent, bloss zufolge eines Befehls und einer Einsetzung gut heissen oder weil sie Darstellungsmittel von einem Guten sind; solche Dinge können unsern Intellekt nicht vervollkommnen und sind keine Früchte des gesunden Sinnes, sind also leere Schatten, die mit dem höchsten Gut oder der Seligkeit nichts zu schaffen haben. Endlich bedarf das göttliche Gesetz auch nicht äusserer Belohnung und Bestrafung, denn sein höchster Lohn ist sein eigener Inhalt, nämlich Gott zu erkennen und mit wahrer Freiheit, mit ganzem festem Herzen zu

zu lieben, seine Strafe aber ist eben der Mangel dieses Glückes und die Knechtschaft des Fleisches oder das wandelbare und schwankende Herz.

Spinoza stellt also hier das, was er das „natürliche göttliche Gesetz“ nennt, nicht bloss in Gegensatz zum positiven geoffenbarten Gesetz, sondern er stellt es auch in jeder Hinsicht über dasselbe. Er geht aber noch weiter, indem er überhaupt den Begriff einer göttlichen „Gesetzgebung“ in dem traditionellen Sinn einer nach der Analogie politischer Gesetzgebung vorgestellten Willenskundgebung als mit dem wahren Begriff Gottes unverträglich zurückweist. Er geht davon aus, dass in Gott Intellekt und Wille eins und dasselbe sei, ihre Unterscheidung nur auf unserer verschiedenen Betrachtung des Verhältnisses Gottes zum Endlichen beruhe. Es ist, so führt Spinoza aus, hinsichtlich Gottes dasselbe, ob wir z. B. sagen, er habe von Ewigkeit beschlossen oder er habe erkannt, dass die Winkelsumme des Dreiecks gleich zwei Rechten sei; stellen wir uns nämlich diess Verhältniss als eine in der Natur des Dreiecks begründete, also in sich selbst nothwendige ewige Wahrheit vor, so denken wir sie als Objekt der göttlichen Erkenntniss; reflektiren wir aber auf die Abhängigkeit dieser Wahrheit, beziehungsweise der Natur des Dreiecks von der alleinigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, so wird sie uns zu einer Bestimmung des göttlichen Willens. Daraus folgt, dass die Bejahungen und Verneinungen Gottes immer eine ewige Nothwendigkeit oder Wahrheit einschliessen — ein Satz, der von kardinaler Bedeutung in Spinozas System ist. Wo also eine adäquate Erkenntniss Gottes ist, da erkennt man das göttliche Gesetz als die ewige Wahrheit und Nothwendigkeit der göttlichen Natur, wie sie sich in der Natur der Dinge und besonders des Menschen offenbart. Wo hingegen die adäquate Erkenntniss Gottes fehlt, wie diess auch bei Moses und den Propheten, doch nicht bei Christus (wie Spinoza ausdrücklich bemerkt), der Fall war, da stellt man sich das göttliche Gesetz nicht als ewige Wahrheit und Nothwendigkeit, sondern als eine Summe willkürlicher göttlicher Befehle und Einrichtungen vor, und daher ist es gekommen, dass man sich von Gott die imaginäre Vorstellung eines Leiters, Gesetzgebers, Königs, eines Gerechten und Barmherzigen u. dgl. machte, während doch diess Alles nur Attribute der menschlichen Natur und von der göttlichen ganz fernzuhalten

sind. Es leuchtet ein, dass Spinoza hiermit auch die moralischen Bestandtheile der positiven Religion, so gut wie vorher die „spekulativen“, eben insofern als sie positiven, statutarischen Charakter haben und sich von dem natürlichen Gottesgesetz unterscheiden, für Produkte der inadäquaten oder imaginirenden Auffassungsweise hält; dann fällt aber die kritische Scheidelinie zwischen der phänomenalen, relativen, temporären und der realen, nothwendigen, ewigen Wahrheit nicht mehr (wie es zu Anfang schien) mit dem Unterschied der theoretischen und der moralischen Bestandtheile der positiven Religion zusammen, sondern die ganze positive Religion fällt als solche auf die erste Seite, und auf die andere kommt nur das zu stehen, was man in Spinoza's Sinn als die „Vernunftreligion“ zu bezeichnen hätte. In der That erklärt auch Spinoza am Schlusse dieser Erörterung, dass dasjenige, was die Verächter des natürlichen Lichtes der Vernunft als den specifischen Vorzug der positiven, geoffenbarten Religion zu rühmen pflegen, das sogenannte „Uebervernünftige“ eine leere Einbildung und weit unter der Vernunft sei.

Dieselbe Bewandtniss hat es nach ihm auch mit dem sogenannten „Uebernatürlichen“ oder dem Wunder in der religiösen Ueberlieferung: die Menge pflegt alles das, was ihre Fassungskraft übersteigt, weil sie die natürlichen Ursachen (in der Naturwelt oder in der menschlichen Imagination) nicht kennt, als eine Wirkung Gottes zu bezeichnen, und für ein besonderes Beweismittel der göttlichen Macht und Vorsehung zu halten.

Aber dieser herkömmlichen Meinung, dass der Glaube an Gott und Vorsehung mit dem an die Wunder stehe und falle, liegt, wie Spinoza zeigt, nur die irrige Voraussetzung zu Grunde, dass Gott so lange nichts wirke, als die Natur in ihrer gewohnten Ordnung wirkt, und dass dagegen, so lange Gott wirkt, die Naturmacht und Naturursachen zur Ruhe gesetzt seien. Man stellt sich dabei die göttliche Macht wie eine fürstliche Herrschaft vor, die der Natur dagegen wie blinde Gewalt. Insbesondere hatten die Juden von frühe her das specielle Interesse, die Ueberlegenheit ihres Gottes über die Heidengötter in Wundergeschichten dokumentirt zu finden, durch welche sie zu zeigen suchten, dass die ganze Natur durch den Befehl ihres Gottes ausschliesslich zu ihren Gunsten geleitet werde; wie denn überhaupt der Wunderglaube jederzeit der menschlichen Eitelkeit schmeichelt,

die sich einbildet, dass Alles in der Welt von Gott um ihretwillen geschaffen und regiert werde. Aber dabei ist ein ebenso falscher Begriff vom göttlichen Willen wie von der Natur vorausgesetzt. Da der göttliche Wille nicht verschieden ist von seiner Intelligenz und beide von seinem Wesen, so schliesst jede göttliche Willensbestimmung eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich, und eben diese aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgenden Bestimmungen sind die allgemeinen Gesetze der Natur. Wenn nun irgend etwas in der Natur geschähe, das diesen ihren Gesetzen widerspräche, so würde das auch dem göttlichen Willen und Verstand und Wesen widersprechen, es würde also Gott, indem er gegen die Naturgesetze etwas bewirkte, gegen seine eigene Natur wirken, was der absurdeste Gedanke wäre. Nichts kann also in der Natur geschehen, was den Gesetzen derselben widerspräche oder über sie hinausginge; auch ein Uebernatürliches kann es so wenig geben als ein Widernatürliches, weil die Macht der Natur so unendlich und schrankenlos ist, wie die Gottes. Gibt es hiernach in der Wirklichkeit keine eigentlichen Wunder oder übernatürlichen Vorgänge in der Natur, so kann der Wunderbegriff nur von subjektiver Bedeutung sein, kann nur die Vorstellung des Erzählers von einem übernatürlichen Vorgang ausdrücken, dessen natürliche Ursachen demselben unbekannt waren und vielleicht auch uns noch unbekannt sind. Ebendesswegen aber, weil die Wundervorstellung auf Unkenntniss der natürlichen Ursachen beruht, so kann sie keinen wahren und sicheren Begriff von Gottes Wesen, Allmacht und Weltregierung gewähren; im Gegentheil werden wir diese Wahrheiten gerade nur aus der klar erkannten Ordnung und Gesetzmässigkeit der Natur mit Sicherheit erschliessen können. Und somit ist der Wunderglaube für die Gewissheit des Gottesglaubens nicht nur nicht nothwendig, sondern nicht einmal zuträglich. — Auf die Art, wie Spinoza einzelne biblische Wunder zu erklären sucht, brauchen wir nicht weiter einzugehen; es genügt, zu bemerken, dass er noch auf dem halbkritischen Standpunkt stehen bleibt, welcher die Wirklichkeit des erzählten Vorgangs voraussetzt und nur die Erklärung desselben in natürlichen statt übernatürlichen Ursachen sucht; er thut noch nicht den letzten Schritt der konsequenten Kritik, welche die ganze Wundererzählung aus dem Gebiet des Wirklichen in das der Vorstellung verweist und, statt die Wundergeschichte

aus Ursachen der Natur erklären zu wollen, vielmehr den Wunderglauben aus Gründen und Motiven des Bewusstseins erklärlich macht.

Mit dieser Kritik des Wunderbegriffs sind wir nun schon mitten in die philosophische Weltanschauung Spinoza's eingeführt, denn diese hat zu ihren Angelpunkten eben dieselben zwei Gedanken, auf welchen auch jene Kritik beruht: einmal dass Gott nicht die äussere (transiens), sondern die innere (immanens) Ursache aller Dinge sei*), und dann dass diese Ursache nicht mit Wahlfreiheit willkürlich wirke, sondern dass alle ihre Wirkungen so nothwendig aus ihrer Natur folgen, wie die Eigenschaften des Dreiecks aus dessen Wesen, dass also alle Dinge und Vorgänge durch ihren ursächlichen Zusammenhang mit andern und zuletzt durch ihr Begründetsein in der Ursache des Ganzen oder in Gott nothwendig determinirt seien. Diese „unausweisliche Nothwendigkeit der Dinge" bezeichnet Spinoza einmal**) geradezu als „das Hauptfundament" aller seiner Ausführungen im theologischen Traktat. Dieser Punkt verdient die grösste Beachtung; er verräth den springenden Punkt des ganzen Systems und lässt uns seine psychologische Genesis im Geist dieses Denkers deutlich erkennen. Ich habe ja zwar selbstverständlich hier nicht die Aufgabe, den neuerdings so vielfach verhandelten Controversen über die Quellen der spinozischen Philosophie im Detail nachzugehen; doch mag meine Ansicht von der Sache hier gesagt werden.

Es ist unmöglich, die Grundgedanken des spinozischen Systems bloss aus dem Cartesianismus durch dialektische Fortbildung desselben herzuleiten. Denn gerade in jenen ihren beiden Angelpunkten (Immanenz und Determinismus) steht die spinozische Philosophie von Anfang, wie der neuentdeckte Traktat „über Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit" beweist, im ausgesprochensten Gegensatz zur kartesianischen Lehre, welche dualistisch und indeterministisch ist. Von Cartesius hat Spinoza nur die Form, die mathematische Methode adoptirt, welche ihm freilich um so willkommener sein mochte, weil ihre unausweichliche Nothwendigkeit im logischen Zusammenhang von Grund und Folge der natürlichste und adäquateste Ausdruck zu sein schien für die unausweisliche Nothwendigkeit im Realzusammenhang der Dinge. Aber diese von Cartesius adoptirte mathematische

*) Ep. 21 (I, 509).
**) Ep. 23 (I, 513).

Methode war für Spinoza doch nur die Form, in welche er seine schon vorher ihm feststehenden Gedanken gegossen hat, keineswegs sind diese aus jener Form oder zugleich mit ihr ihm erwachsen; das beweisen klar seine früheren Schriften, in welchen er diese Form noch nicht anwendet und doch schon ganz seine eigenthümliche Metaphysik lehrt.

Fragt man nun, welches etwa die Quellen oder die anregenden Vorbilder der spinozischen Philosophie gewesen sein mögen, so ist auf Jordano Bruno und auf die jüdische Religionsphilosophie (Maimonides, Chasdai Creska) hingewiesen worden, welche beide Quellen wieder zurückweisen auf die durch das Mittelalter sich hinziehende christliche und arabisch-jüdische Theosophie und Mystik: Skotus Erigena, Meister Eckhart, Nikolaus Cusanus auf der einen, Averroes, Avizebron auf der andern Seite. Und in der That ist die Verwandtschaft des spinozischen Pantheismus mit diesen Gedankenkreisen so einleuchtend und die Wahrscheinlichkeit seiner Bekanntschaft mit diesen Philosophen so naheliegend, dass man eine Beeinflussung Spinoza's von Seiten der Genannten nicht wohl wird in Zweifel ziehen können. Aber man wird diese Beeinflussung doch auch nicht überschätzen dürfen. Am wenigsten bezüglich der jüdischen Religionsphilosophen, die bei aller Hinneigung zu neuplatonischer Ueberschwänglichkeit doch immer beim theistischen Gottes- und Schöpfungsbegriff stehen blieben, der auch die Möglichkeit des Wunders einschloss. Die Verwandtschaft mit Jordano Bruno ist zwar näher, aber doch sind die Differenzen auch hier nicht zu übersehen. Einmal ist Bruno's höchstes Prinzip, in welchem echt neuplatonisch alle Unterschiede aufgehoben, alle Bestimmungen ebenso bejaht wie verneint sind, welches ebendesswegen das „Unbegreifliche“ ist, doch nicht identisch mit Spinoza's Substanz, an welcher die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens so bestimmt unterschieden werden und deren klarste Erkennbarkeit für Spinoza ein Cardinalsatz ist. Sodann fehlt in Bruno's Metaphysik keineswegs ein teleologisches Prinzip, die beseelte Materie trägt die Formen der Dinge in sich und heisst daher die Mutter, Gebärerin der Dinge (S. 26f.). Spinoza dagegen verwirft gerade auf's bestimmteste jedwede Teleologie und lehrt ausschliesslich die kausale Determination der Dinge durch einander und durch Gott, als die erste Ursache. Spinoza mag also immerhin seinen Pantheismus, seine Gleich-

setzung von Gott und Natur von Bruno und Andern entnommen haben, aber derselbe hat doch jedenfalls unter seinen Händen eine ganz originale Wendung bekommen, indem er ihn zur Grundlage eines ausschliesslich kausalen Determinismus gemacht hat.

Diese unerbittliche Konsequenz, aber auch schroffe Einseitigkeit des kausalen Denkens ist Spinoza's eigenstes Eigenthum; es ist der Gedanke der rein objektiven, von allen subjektiven Interessen (Nützlichkeit, Aesthetik, Moral) streng losgelösten Gesetzmässigkeit der Welt, der mit der schneidigen Energie eines neugefundenen Prinzips bei ihm zum Durchbruch kommt und für die ganze Gestaltung seiner und der späteren Philosophie grundlegend wird. Wohl war dieser Gedanke längst nicht mehr fremd den grossen Naturforschern jener bahnbrechenden Zeiten der Renaissance, einem Kopernikus, Galilei, Gassendi, Newton und Kepler; aber den in der Naturforschung fundamentalen Begriff des unverbrüchlichen, allbeherrschenden Gesetzes oder der in sich selbst nothwendigen Ordnung der Dinge auch zur Grundlage einer ganzen metaphysischen und sogar religiösen und sittlichen Weltanschauung zu machen, das hatte vor Spinoza noch Keiner so konsequent durchgeführt, das war seine persönliche That, deren folgenreiche Bedeutung für die Geschichte des menschlichen Denkens darum nicht weniger anerkannt werden muss, weil die Einseitigkeit in die Augen springt, mit welcher Spinoza das neugefundene Prinzip der Gesetzmässigkeit der Welt dem der Zweckmässigkeit als ausschliessendes Gegentheil entgegensetzen zu müssen glaubte. So gewiss es der grösste Mangel seines Systems ist, dass er dem Zweckbegriff schlechthin und in jeder Hinsicht die Thüre weist, so leicht erklärt sich doch dieser über das Ziel schiessende Eifer aus der unleugbaren Erfahrungsthatsache, dass eben mit der dem vulgären Denken so geläufigen äusserlichen Zweckbetrachtung alle die subjektiven Vorurtheile und Einbildungen der Menschen zusammenhängen, die ihnen das objektive Denken über die Welt und damit das Erkennen der Dinge, wie sie an sich, ihrer objektiven Wahrheit nach sind, unmöglich machen. Insbesondere erkennt Spinoza in der falschen Teleologie auch den letzten Grund des religiösen Wahnglaubens; indem nämlich, so führt er am Schluss des ersten Buchs der Ethik aus, die Menschen ohne Kenntniss der inneren Gesetzmässigkeit der Dinge dieselben nur vom egoistischen Gesichts-

punkt der Nützlichkeit oder Schädlichkeit für ihre subjektiven Zwecke betrachten, setzen sie das Dasein eines oder mehrerer Regenten der Natur voraus, welche mit Willkür die Dinge im Hinblick auf den Nutzen oder Schaden der Menschen leiten, um diese dadurch von sich abhängig zu erhalten. Um nun diese Götter oder diesen Gott zu bewegen, dass er die ganze Natur zu Gunsten ihrer blinden Begier und unersättlichen Habsucht dirigire, haben sie verschiedene Weisen, ihm zu dienen und zu Gefallen zu sein, erfunden und sind dadurch zu allerlei abergläubischem Wesen gekommen. „Zu welchen Wahnvorstellungen hat diess endlich geführt! Weil sich unter so vielen Vortheilen der Natur auch Nachtheile wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten befinden, so haben sie gemeint, das komme daher, weil die Götter erzürnt seien über die ihnen von den Menschen zugefügten Beleidigungen oder über die in ihrem Dienst begangenen Verfehlungen (Sünden); und obgleich die Erfahrung dem täglich widersprach und in zahllosen Beispielen zeigte, dass Glücks- und Unglücksfälle den Frommen und Gottlosen ohne Unterschied widerfahren, sind sie darum doch von ihrem eingewurzelten Vorurtheil nicht abgestanden. Denn es war ihnen leichter, diess unter anderes Unbekannte, dessen Nutzen sie nicht wussten, zu rechnen und so ihren gegenwärtigen und angeborenen Stand der Unwissenheit festzuhalten, als jene ganze Macherei aufzugeben und ein Neues zu erdenken. Sonach hielten sie für gewiss, dass der Götter Rathschlüsse weit über den menschlichen Verstand hinausragen: was gewiss die alleinige Ursache gewesen wäre, die Wahrheit dem Menschengeschlecht auf ewig zu verhüllen, wenn nicht die Mathematik, die nicht von Zwecken, sondern von Wesen und Eigenschaften der Figuren handelt, den Menschen eine andere Norm der Wahrheit gezeigt hätte; auch noch andere Ursachen ausser der Mathematik [astronomische, physikalische Entdeckungen?] können angegeben werden, durch welche es geschehen konnte, dass die Menschen jene gemeinsamen Vorurtheile bemerkten und zur wahren Erkenntniss der Dinge geführt wurden." — Wie die Teleologie Ursache der religiösen Wahnvorstellungen ist, so macht sie nach Spinoza auch eine gesunde Naturerkenntniss unmöglich; denn sie verführt die Menschen dazu, statt dem Zusammenhang der wirkenden Ursachen nachzudenken, vielmehr ihre Zuflucht zum Willen Gottes, d. h. zum asylum ignorantiae zu nehmen. „Da-

her kommt es dann, dass der, welcher den wahren Ursachen der Wunder nachforscht und die Natur als Gelehrter begreifen, nicht als Thor anstaunen will, allenthalben für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und verschrieen wird von denen, welche der Pöbel als Interpreten der Natur und Gottheit anbetet; denn diese wissen, dass mit Aufhebung der Unwissenheit ihnen das einzige Mittel, ihre Autorität zu schützen, genommen wird."

Man sieht aus diesen Ausführungen, dass Spinoza's Kampf gegen die willkürliche Teleologie dem praktischen Zweck dient, den Menschen frei zu machen von der unseligen Knechtschaft, in welcher subjektive Einbildung im Bunde mit egoistischer Begierde ihn gefesselt halten. Es entspricht dem genau, wenn er später zeigt, dass die wahre Freiheit und Seligkeit des Menschen bestehe in der klaren Erkenntniss der nothwendigen Weltordnung und in der willigen Hingebung an dieselbe oder in der Liebe zu Gott, welche ebenso alle Willkür des Denkens wie alle Selbstsucht des Begehrens ausschliesse. Spinoza zerstört dem Menschen die Idole seiner eingebildeten egoistischen Selbstherrlichkeit, die in ihrer Ignorirung der wahren Gesetzmässigkeit der Dinge gerade zur schlimmsten Sklaverei unter dieselben führt; aber er zeigt ihm in der Erkenntniss der ewigen göttlichen Ordnung der Welt den Weg zur wahren Freiheit, die in ihrer Einheit mit dem vernünftigen Gesetz des Ganzen zugleich die eigene Vernunft des Menschen zu der ihr zukommenden Herrschaft und Würde erhebt. Von diesem Gesichtspunkt aus muss man die spinozische Philosophie verstehen, um ihre Bedeutung für die Entwicklung auch des religiösen Bewusstseins richtig zu würdigen. Bei aller seiner Kühnheit im Kampf gegen überkommene Meinungen ist er sowenig ein Feind des wahren religiösen Glaubens gewesen, als Luther diess war bei seinem kühnen Ankämpfen gegen römische Satzungen; hat dieser dem Glauben zur wahren Freiheit verholfen, indem er ihn von der Gebundenheit an menschliche Willkür losmachte und an die wahre Gottesoffenbarung im eigenen Gewissen verwies, so hat Spinoza dieses Befreiungswerk von der Seite des theoretischen Denkens oder der Weltweisheit aus ergänzt, indem er das religiöse Bewusstsein von der Knechtschaft unter den Gebilden subjektiver Einbildung und egoistischer Leidenschaft losmachte und an die wahre Gottesoffenbarung in den ewigen Gesetzen der Weltordnung verwies.

So vieles auch an seiner Philosophie mangelhaft war und durch Andere korrigirt wurde: der Grundgedanke der unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit der Welt ist das feststehende Fundament alles ferneren Philosophirens und der ganzen modernen Weltanschauung geworden.

Nach diesen orientirenden Vorbemerkungen, welche einem unbefangenen Verständniss des vielverkannten Philosophen den Weg bahnen möchten, haben wir uns die Hauptpunkte der spinozischen Metaphysik, soweit sie für die Religionsphilosophie in Betracht kommen, nach der Darstellung seiner „Ethik“ (1. u. 2. Buch) etwas näher anzusehen.

Unter Gott versteht Spinoza das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges und unendliches Sein ausdrückt. Da er unter „Substanz“ das versteht, was in sich ist und durch sich begriffen wird, dessen Wesen also die Existenz einschliesst, so ist im Begriff Gottes als der einen unendlichen Substanz auch schon sein Dasein mitgesetzt; dasselbe wird indess auch noch so bewiesen: Nichtexistirenkönnen ist eine Unmacht, Existiren können ist eine Macht; wäre nun das Existirende nur Endliches, so wäre dieses mächtiger als das Unendliche, was unmöglich ist. Also existirt entweder nichts oder es existirt auch das Unendliche. Nun existiren mindestens wir, sei es in uns oder einem Andern. Also existirt das Unendliche oder Gott nothwendig. Diesem aposteriorischen Beweis wird auch noch die apriorische Wendung gegeben: Existiren können ist eine Kraft; je mehr Realität einem Wesen zukommt, desto mehr muss es Kraft zu existiren haben; also muss das unendliche Wesen oder Gott unendliche Kraft zu existiren in sich haben und existirt also absolute. Oder kurz: Da Nichtexistiren eine Unvollkommenheit ist, so hebt die Vollkommenheit eines Wesens seine Existenz nicht auf, sondern schliesst sie in sich; — eine Beweisführung, bei welcher freilich die Realität des Begriffs immer schon vorausgesetzt ist, welche scheinbar durch Syllogismus erschlossen werden soll. Wir können gleich an diesem ersten Beispiel ersehen, dass die syllogistische Beweisform keineswegs das unbedingte Vertrauen auf philosophischem Gebiet verdient, welches Spinoza ihr beilegte, und dass ihre ausschliessliche Anwendung in der mathematischen Methode nicht die stärkste, sondern eher die schwächste

Seite seiner Philosophie ist; daher wir uns auch weiterhin an seinen mathematischen Beweisen nicht lange aufhalten wollen.

Da es ausser der einen unendlichen Substanz keine andere geben kann, so muss Alles, was ist, als in Gott seiend oder als eine Existenzweise (modus) der unendlichen Substanz gedacht werden, deren unendlich viele „aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen“ oder von Gott als der absoluten ersten Ursache gewirkt werden. Gott ist also nicht eine äussere und mit freiem Willen wirkende Ursache, sondern die innewohnende und aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur wirkende Ursache. Darin eben besteht die Freiheit Gottes, dass er keinem fremden Zwang, keiner Bestimmung von aussen unterliegt, sondern nur aus sich, seiner Natur heraus wirkt; nicht aber besteht sie darin, dass er mit Willkür sich bestimmen könnte zu wirken oder nicht zu wirken, und so zu wirken oder anders; vielmehr ist sein Wirken durch die Gesetze seiner Natur so nothwendig bestimmt, wie es im Wesen des Dreiecks nothwendig gegeben ist, dass seine Winkel gleich zweien Rechten sind. Die göttliche Allmacht wird nicht vollkommener gedacht, wenn man meint, sie könne nicht alles das auch wirklich machen, was Gott als möglich denken kann; vielmehr besteht ihre Vollkommenheit eben darin, dass sie von Ewigkeit zu Ewigkeit in derselben Aktualität verharrt, aus welcher alles Wirkliche mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist, und immer gleich nothwendig hervorgeht (oder „folgt“, mit welchem zeitlosen logischen Begriff Spinoza hier den vorhergegangenen physischen Begriff des „Ausgeflossenseins“ verbessert). Was aber die gewöhnliche Vorstellung des göttlichen Wirkens betrifft, wornach es als ein Handeln nach menschlicher Analogie mit Verstand und frei wählendem Willen gefasst wird, so wird diese Vorstellung von Spinoza aus mehr als einem Grunde verworfen. Vor Allem desswegen, weil ihm ein Verstand und Wille von der Art unseres menschlischen mit dem Wesen Gottes nicht vereinbar zu sein scheint. Denn ein göttlicher Verstand könnte nicht, wie der unsere, das Sein der Dinge voraussetzen, da er ja selber vielmehr die Ursache sowohl der Essenz als der Existenz der Dinge und insofern mit Wille und Macht Gottes identisch ist; dann aber können Verstand und Wille in Gott mit dem in uns nicht mehr gemein haben, als das Sternbild Hund gemein hat mit dem bellenden Thier Hund. Wohl gibt es in Gott auch wirklichen

Verstand und Willen, aber doch nur als bestimmten Modus des göttlichen Denkens oder Gottes, sofern wir sein Wesen unter dem Attribut des Denkens betrachten, d. h. als einzelne endliche Akte des Denkens und Begehrens, die als solche zur natura naturata, d. h. zu den endlichen Wirkungen Gottes gehören, nicht zur natura naturans, d. h. zur wirkenden unendlichen Ursache als solcher. Verstand und Wille verhalten sich zur göttlichen Natur ebenso wie Bewegung und Ruhe: wie diese stetige Erscheinungsweisen des göttlichen Attributs der Ausdehnung oder der Urkraft als materiell wirkender sind, so sind jene stetige Erscheinungsweisen des göttlichen Attributs des Denkens oder der Urkraft als ideell wirkender. Auch der „unendliche Verstand“ ist von Spinoza in eben demselben Sinn gemeint, wie die unendliche Bewegung: beides sind unendliche modi insofern, als sie stetige Formen sind, in welchen sich das göttliche Wirken äussert, nämlich in dem Inbegriff aller Denkakte einerseits und aller Bewegungsvorgänge andererseits. Wie nun aber Bewegung und Ruhe und alle anderen Erscheinungsweisen der göttlichen Ursächlichkeit aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur in der Art folgen, dass sie durch dieselbe zum Existiren und zu einem bestimmten Wirken unfehlbar determinirt werden, so verhält es sich auch mit dem Willen im Verhältniss zur Natur Gottes: die einzelnen Willensakte sind ganz ebenso unbedingt durch die göttliche Natur als denkende bestimmt, wie die Bewegungsakte es sind durch die göttliche Natur als ausgedehnte; eine Freiheit des Willens im Sinn der Unbestimmtheit oder Zufälligkeit gibt es ebenso wenig als einen Zufall in der Verknüpfung der materiellen Vorgänge. Aus all' dem ergibt sich nun der für Spinoza's Weltanschauung fundamentale Satz: „Die Dinge konnten auf keine andere Art und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind;“ denn da ihre Existenz und ihr Zusammenhang unter einander bestimmt ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur, so würde eine andere Naturordnung auch eine andere Natur Gottes voraussetzen, ist also eben so unmöglich wie diese. Und dabei bliebe es auch dann, wenn man, statt auf das Wesen Gottes, auf seinen Willen und seine Rathschlüsse rekurriren wollte; denn da doch seine Rathschlüsse von Ewigkeit gefasst sind, und es in Gott kein vorher und nachher geben kann, so gab es und gibt es nie eine Zeit, wo Gott hätte andere Rath-

schlüsse fassen können, oder wo er die einmal gefassten wieder annulliren und eine andere als die von Ewigkeit beschlossene Naturordnung wollen könnte. So gewiss der göttliche Wille vollkommen ist, so gewiss ist es unmöglich anzunehmen, dass er die Dinge anders wollen und wirken könnte, als er sie eben wirklich wirkt. Spinoza schliesst diese Erörterung mit der charakteristischen Bemerkung: diejenigen, welche Alles vom unbedingten Willen und Wohlgefallen Gottes abhängen lassen, scheinen ihm weniger vom Wahren abzuirren als diejenigen, welche Gott Alles unter Massgabe des Guten (sub ratione boni) thun lassen. Denn diese scheinen etwas ausser Gott anzunehmen, was nicht von Gott abhinge, worauf Gott, wie auf ein Urbild, bei seinem Handeln hinblickte, und wornach er sich, wie nach einem Ziele, richtete. Diess aber hiesse in Wahrheit nichts anderes als Gott, der doch jeder Essenz und Existenz erste und allein freie Ursache ist, einem Fatum zu unterwerfen, was die grösste Absurdität wäre. Also auch der Zweckgedanke des Guten erscheint für Spinoza als eine unzulässige Beschränkung des in seiner inneren kausalen Nothwendigkeit vollkommenen und freien Wirkens Gottes. Warum vermag er denn im Zweckgedanken des Guten nicht die freie Selbstbestimmung Gottes zu erkennen, welche die Nothwendigkeit des Wirkens oder die kausale Gesetzmässigkeit der Weltordnung nicht ausschliessen, sondern als das nothwendige Mittel für den selbstgesetzten Zweck einschliessen würde? Darum, weil er in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Attributen Gottes, Denken und Ausdehnung, den mechanischen Dualismus des Cartesius nicht zu überwinden, und daher die Herrschaft des Idealen über das Reale im absoluten Weltgrund nicht zu gewinnen weiss.

Spinoza hatte Gott die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz genannt; aber er hebt aus denselben doch nur die beiden Attribute des **Denkens** und der **Ausdehnung** hervor als die beiden allgemeinsten und nicht weiter reducirbaren Aeusserungsformen oder Kräfte, in welchen die eine Substanz wirksam ist. Aus der göttlichen Denkkraft (cogitandi potentia oder virtus) folgen die bestimmten modi des Denkens oder **Ideen**, wie aus der Ausdehnung die modi des wirklichen Daseins oder die **Körper**. Jedes körperliche Ding hat seinen Grund in Gott nur insofern, als er unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, und jedes ideale (formale) Sein hat

seinen Grund nur in Gott als denkendem Wesen. Jedes von beiden Attributen hat seine Wirkungen nur innerhalb seines Gebietes und nicht nach Seiten des andern; es findet also keine Einwirkung vom einen auf das andere statt, sondern die beiderseitigen Wirkungen laufen neben einander her, jede Reihe der andern entsprechend, aber nicht von der andern abhängig; „Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie Ordnung und Verbindung der Dinge.“ Daraus folgert dann Spinoza den bedeutsamen Satz, dass die Denkkraft Gottes gleich ist seiner wirkenden Kraft. Es gibt also zwischen dem göttlichen Denken und Wirken kein Verhältniss der Ueber- und Unterordnung, des Bestimmens und Bestimmtwerdens, sondern als unabhängige Mächte, jede souverän in ihrem Gebiet, stehen sie einander zur Seite, zusammengehalten nur durch die eine gemeinsame Substanz, die sie als ihre beiden gegen einander gleichgültigen Seiten in sich schliesst.

Diess ist von wichtigen Folgen für Spinozas's Lehre vom Menschen, der in den beiden Seiten seiner Natur die beiden göttlichen Attribute repräsentirt. Der menschliche Körper ist ein bestimmter wirklich existirender Modus der Ausdehnung, der menschliche Geist die ihm entsprechende Idee oder Modus des göttlichen Denkens, also ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes. Zwar gibt es in Gott eine Idee auch von jedem andern Körper; aber diese Ideen sind von verschiedener Beschaffenheit, denn jede ist immer um so vollkommener, je vollkommener ihr Objekt, der Körper ist; je mehr dieser geeignet ist, Vieles zugleich zu thun oder zu leiden, desto geeigneter ist sein Geist, Vieles zugleich wahrzunehmen, und je mehr die Actionen des Körpers nur von ihm abhängen, und wenig von der Mitwirkung anderer Körper beeinflusst werden, desto fähiger ist sein Geist zum klaren Erkennen. Da nun der menschliche Körper ein aus den zahlreichsten Theilen zusammengesetztes Ganzes ist, so ist auch die den menschlichen Geist bildende Idee aus den zahlreichsten Ideen zusammengesetzt und in Folge dessen der menschliche Geist am besten zur reichsten Erkenntniss befähigt. Denn alles Erkennen beruht auf der Wahrnehmung der Affektionen des eigenen Körpers durch andere Körper; je mannigfacher diese Affektionen gegeben sind, desto reicher ist das dem Geiste sich bietende Erkenntnissmaterial.

Scheint durch diese Ausführungen ein ziemlich starker Zug zum

Sensualismus und Materialismus zu gehen, so hat doch Spinoza derartige Konsequenzen schon dadurch entschieden ausgeschlossen, dass er mit dem menschlichen Geist die Idee seiner selbst, dieses Geistes oder dieser Idee eines Körpers, ebenso verbunden sein lässt, wie der Geist selber verbunden ist mit dem Körper. Zwar wird sich diese Behauptung schwerlich reimen lassen mit dem oben besprochenen Grundsatz, dass jeder modus des Denkens einem modus der Ausdehnung entspreche, und die Ordnung und Verbindung der Ideen dieselbe sei wie die der Dinge; denn die Idee des Geistes hat ja als „Idee der Idee“ nicht unmittelbar einen modus der Ausdehnung zu ihrem Correspondens, und es kommt also dabei ein Ueberschuss auf Seiten der Ideen gegen die Dinge heraus, der die behauptete Gleichheit beider parallelen Reihen aufhebt. Aber nur um so bedeutsamer ist es, dass Spinoza trotz jener vorausgesetzten Gleichheit von Denken und Ausdehnung sich doch genöthigt sah, dem Geist mit der Idee seiner selbst, mit seinem Selbstbewusstsein ein solches Zugeständniss zu machen, wodurch derselbe auf sich selbst gerichtet, vom Aeussern relativ unabhängig und damit zum selbständigen Handeln auch dem Körper und dessen Affektionen gegenüber befähigt wird. Es ist insofern ganz richtig, dass der Begriff der idea mentis für die Lehre Spinoza's unentbehrlich ist, weil sie ohne ihn in einem der wesentlichsten Punkte leicht missverständlich würde; nur ist damit noch nicht bewiesen, und wird sich auch kaum beweisen lassen, dass dieser Begriff mit den metaphysischen Prinzipien des Systems, besonders mit der Lehre von den Attributen der göttlichen Substanz, in folgerichtigem Zusammenhang stehe.

Indem die menschliche Erkenntniss ausgeht von den Körperaffektionen oder Sinneseindrücken, wie sie zusammenhanglos, zufällig und momentan gegeben sind, und worin eigenes und fremdes Wirken oder Wirken und Leiden ununterschieden gemischt ist, so ist dieses Erkennen auf der untersten Stufe nothwendig ein konfuses, inadäquates, irrendes: die Erkenntnissweise der Meinung oder Einbildung (Imaginatio). Als Beispiel hierfür braucht Spinoza die Vorstellung des freien Willens oder die Meinung der Menschen, dass ihre Handlungen, deren bestimmende Gründe sie nicht wissen, vom unbestimmten Willen abhängen; auch die Gattungsbegriffe, sofern sie aus Vermischung verschiedener Vorstellungsbilder hervorgehen, rechnet Spinoza hierher.

Auf der zweiten Stufe steht die Erkenntnissweise der Vernunft, welche vom Einzelnen sich zu den Gemeinbegriffen erhebt oder zur adäquaten Idee dessen, was die Einzelwesen mit einander gemein haben. Die dritte und höchste Erkenntnissweise ist die des inductiven Verstandes, der sich von der adäquaten Erkenntniss abgeleiteter Gemeinbegriffe zu dem höchsten Begriff Gottes und seiner Attribute erhebt; diese Erkenntniss ist nicht nur wahr, wie die der zweiten Stufe, sondern ist auch unmittelbar gewiss und Prinzip aller Wahrheit und Gewissheit. Denn wer eine wahre Idee hat, ist sich dessen auch klar bewusst, und kann an der Wahrheit der Sache so wenig zweifeln, als der das Licht sieht, sein Sehen desselben bezweifelt.

Spinoza hat diese drei Erkenntnissstufen einmal*) verglichen mit den drei Stufen des religiös-sittlichen Heilsprozesses: die falsche Meinung mit der Sünde, den wahren Glauben mit dem Gesetz, das die Sünde anzeigt, und die wahre Erkenntniss mit der Gnade, die uns von der Sünde befreit. Er gibt damit deutlich zu erkennen, dass ihm jene drei Stufen nicht bloss von erkenntnisstheoretischer, sondern auch von praktischer Bedeutung sind. Der theoretische und der praktische Geist sind bei ihm überhaupt nicht getrennt, die Unmacht und Unfreiheit des einen ist auch die Knechtschaft und Unseligkeit des andern, und der Weg zur sittlichen Befreiung und religiösen Seligkeit geht ihm nur durch die Befreiung des erkennenden Geistes von Wahn und Einbildung. So wird seine Spekulation, ganz ähnlich wie die Bruno's, seines Vorgängers, und wie die seines späteren Antipoden Fichte, zuletzt zur philosophischen Heilslehre, in welcher die abstrakten Theorien sich unter der Hand in wirksame Motive und besonders in Quietive für das menschliche Gemüth verwandeln.

Den Grund zu dieser seiner philosophischen Heilslehre hat Spinoza gelegt in dem für sein System wichtigen Satz: „Wille und Intellekt ist eins und dasselbe.“ Denn — so beweist er diesen Satz — der Wille besteht nicht aus einer allgemeinen unbeschränkten Kraft, sondern aus den einzelnen Akten des Bejahens oder Verneinens, welche mit Vorstellungen, also Denkakten identisch sind. So wenig nun unsere sonstigen Vorstellungsakte in Beziehung auf Wahrheit

*) Im Traktat von Gott etc. 19. Hauptstück Anm. 1.

oder Falschheit einer Sache willkürlich sind, ebenso wenig sind es diejenigen Bejahungen und Verneinungen, welche wir Willensakte (volitiones) nennen. Uebrigens versteht Spinoza, wie er ausdrücklich bemerkt, unter diesem Begriff nicht das Begehren oder Verabscheuen selbst, sondern, so dürfen wir seine aphoristische Andeutung*) wohl ergänzen, die Urtheile des praktischen Geistes über das Begehrens- und Verabscheuenswerthe. Was er beweisen will, ist einfach diess, dass auch die praktischen Urtheile so wenig, wie die theoretischen, Sache des freien Willens, der Wahl und Willkür seien, sondern dass der menschliche Geist, wie er selbst ja nichts anderes ist als eine bestimmte Existenzweise des göttlichen Denkens, so auch in jedem seiner Urtheilsakte durchaus determinirt sei.

Daher erklärt dann Spinoza in der Vorbemerkung zum 3. Buch der „Ethik", wo er über die Affekte handelt, dass er über dieselben nicht in der sonstigen Weise der Moralisten zu Gericht sitzen, sich ereifern und lustig machen, sondern einfach sie als natürliche Wirkungen natürlicher Ursachen begreifen wolle. Die Affekte sind theils solche, in welchen sich der Geist thätig verhält, theils solche, in welchen er leidet. Die thätigen Affekte stammen bloss aus adäquaten Ideen, die Leidenschaften dagegen aus inadäquaten, in welchen der Geist unter dem verworrenen Eindruck der äussern Dinge befangen ist. Nun hat der menschliche Geist, wie jedes andere Wesen, das Bestreben, sich in seinem Sein zu erhalten, sein Sein sind aber eben seine adäquaten oder inadäquaten Ideen, unter welche letzteren besonders auch die seiner Körperaffektionen gehören. Das Bestreben, sich in diesen seinen jeweiligen Zuständen zu behaupten, verbunden mit dem Bewusstsein davon, ist die Begierde, das Verlangen, der Wunsch, welches also eine Sache des ganzen Menschen ist, nicht bloss, wie die Willensbejahungen, Sache des Geistes. Die Begierde, oder also die bestimmte einzelne Erregung des Selbsterhaltungstriebes ist immer bestimmt durch einen der beiden Grundaffekte: Freude oder Traurigkeit, in welchen der Geist einer Förderung oder Hemmung seines ganzen sowohl körperlichen als geistigen Lebens inne wird. Tritt zu Freude oder Traurigkeit die Idee ihrer Ursache begleitend

*) Das Verhältniss dieser Begriffe: Intellekt, Urtheil, Wille, Begehren wird von Spinoza nicht klar und konsequent bestimmt. Ueber die mehrfachen Schwankungen vgl. man Martineau, a study of Spinoza, 232f.

hinzu, so entsteht Liebe oder Hass, die beiden mächtigsten Affekte. Die Ableitung der übrigen Affekte aus diesen Grundaffekten, so interessant sie ist, übergehen wir hier.

Unter der Macht der Leidenschaften befindet sich der Mensch im Zustand der Knechtschaft, denn er wird von äusseren Ursachen bewegt, seine Selbstthätigkeit ist gehemmt, also theilweise negirt, er ist ein Theil der Natur, ein unselbständiges Glied im Causalnexus der Dinge. Aber dieser Zustand ist nicht der dem wahren Wesen des Menschen entsprechende. Denn das Wesen des Menschen ist seine Macht, selbstthätig zu sein nach den Gesetzen seiner Natur, in der Leidenschaft ist aber diese Macht aufgehoben durch die Einwirkungen fremder Ursachen, nämlich der äusseren Reize, welche die leidenschaftlichen Affektionen hervorrufen. Ueberdiess entzweit die Leidenschaft die Menschen mit einander und hemmt dadurch wiederum das Selbsterhaltungsbestreben eines Jeden durch den Conflikt mit den Andern. Es fragt sich: kann diese Knechtschaft aufgeboben werden und wodurch? Sie wird jedenfalls nicht aufzuheben sein durch Gebote, Ermahnungen, Moralpredigten u. dgl. Denn „ein Affekt kann nur durch einen entgegengesetzten stärkeren Affekt gezügelt oder aufgehoben werden.“ Diess ist auch der Grund, warum die Erkenntniss des Guten und Bösen, sofern sie bloss wahr d. h. richtige Einsicht, Theorie ist, keinen Affekt zu zügeln vermag; sie vermag diess nur, sofern sie selber auch Affekt ist, und zwar von stärkerer Art, als der zu überwindende. Es kann sich also nur darum handeln, ob es in der menschlichen Natur auch Affekte von anderer Art und stärkerer Macht, als die Affekte der Leidenschaften, gebe? Werden diese aufgezeigt, so ist ebendamit der Weg zur Ueberwindung der Knechtschaft des Menschen oder zur Freiheit gezeigt. Und diess eben ist die (im 4. u. 5. Buch behandelte) Aufgabe der Ethik, die einzige, die sie zu lösen befähigt und berufen ist.

In der That gibt es nach Spinoza ausser den Passionen auch solche Affekte der Freude und Begierde, welche sich auf den Geist als selbstthätigen beziehen: es sind die, welche aus der Erkenntniss adäquater Ideen entspringen, denn von diesen ist der Geist selbst die Ursache, in ihnen also wird er sich seiner Macht der Thätigkeit bewusst, und empfindet darüber Freude. Nun ist die Tugend nach Spinoza nichts anderes als die Kraft oder Fähigkeit, den Gesetzen der

eigenen Natur entsprechend zu handeln, oder, was dasselbe heisst, sein Sein zu erhalten; der Selbsterhaltungstrieb ist das erste und einzige Fundament der Tugend; was ihm nützt, heisst gut, was ihm schadet, übel. Aber das eigenthümliche Sein des Menschen ist eben das Thätigsein nach den eigenen Gesetzen seiner Natur d. h. das vernünftige Erkennen und das von diesem bestimmte Handeln. Tugendhaft handeln ist also soviel wie: Handeln unter der Leitung der Vernunft, und beides soviel wie: sein Sein erhalten und seinen eigenen Vortheil erstreben. Seinen Vortheil aber kann der Geist, sofern er vernünftig ist, nur finden in dem, was dem Erkennen wahrhaft dient; nur dieses können wir also mit Gewissheit für das Gute halten und das Gegentheil davon für das Böse. Daraus ergibt sich, dass das höchste Gut und die höchste Tugend des Geistes die Erkenntniss Gottes ist.

Die mystische Wendung, welche Spinoza's Ethik hier (4. Buch prop. 26—28) zuerst in kurzem Anlauf nimmt, um später erst (5. Buch) näher darauf zurückzukommen, überrascht um so mehr, je naturalistischer die Prämissen zu sein scheinen, aus welchen dieser Schluss abgeleitet wird. Die Sätze, dass der Selbsterhaltungstrieb das einzige Fundament der Tugend, dass das Gute das Nützliche und derjenige am meisten mit Tugend ausgerüstet und seinen Mitmenschen nützlich sei, der am meisten seinen eigenen Nutzen zu suchen bestrebt und befähigt sei, lauten ja unleugbar sehr bedenklich. Es scheint, als ob es von diesen Prämissen aus nur zu einer eudämonistisch-egoistischen Klugheitsmoral kommen könne, für welche das Gute von der Höhe des Unbedingten oder des Heiligen zu einem Bedingten und Relativen, einem Mittel der Selbstsucht herabsänke. Indess trifft diess für Spinoza's Ethik doch keineswegs zu. Man muss, um sie richtig zu beurtheilen, nur nie ihren Grundgedanken ausser Acht lassen, dass alles Sittliche auf der Selbstthätigkeit der Vernunft, dieses Göttlichen im Menschen, beruht, und damit vom unfreien Trieb der Leidenschaft von Haus aus specifisch verschieden ist. Nun kam es aber für Spinoza eben darauf wesentlich an, die psychologischen Vermittelungen aufzuzeigen, durch welche der bessere Theil unseres Wesens, die Vernunft, sich der Herrschaft über das niedere Triebleben bemächtigen könne. Dass diess nicht durch abstrakte Begriffe und theoretische Einsichten geschehen könne, das hat Spinoza sehr

richtig erkannt. Sein Satz, dass Affekt nur durch Affekt zu überwinden, und dass auch die Erkenntniss des Guten nicht als Theorie, sondern nur als Affekt eine siegreiche Macht sei, enthält eine unbestreitbare und wichtige Wahrheit. Wie soll nun aber die Vernunft dazu kommen, als Affekt wirksam zu werden, wenn sie nicht der menschlichen Natur als reale Triebkraft eingesenkt ist, wenn sie nicht als natürlicher Vernunfttrieb auf dieselbe psychologische Weise, wie alle Triebe, sich selbst zu behaupten und zu bethätigen strebt? So angesehen, wird man es Spinoza nicht als Fehler anrechnen dürfen, dass er die psychologische Wurzel des Sittlichen bis auf den Grundtrieb der Selbsterhaltung des menschlichen Wesens zurückgeführt hat. Mir will es sogar scheinen*), als habe hierin die Spinoza'sche Ethik vor der Kant'schen etwas voraus: Beide haben zwar zum Prinzip die autonome Vernunft als das eigentlich Göttliche und Freie im Menschen, der abgesehen von ihr ein unfreies Glied des Naturmechanismus ist; aber Kant beschränkt die autonome Vernunft auf das abstrakte Formalprinzip des Imperativ, und schneidet mit der Beseitigung alles und jedes emotionellen Elements die Wurzeln ihrer realen Kraft, und damit die psychologischen Vermittelungen ihrer Wirksamkeit durch; Spinoza dagegen geht eben diesen Wurzeln nach, indem er zu zeigen sucht, wie die Vernunft als Affekt wirksam werde. Er verbindet also das rationale und das emotionelle ethische Prinzip, in welche sich später Kant und Schopenhauer theilten. Besteht hierin, wie mir scheint, ein Vorzug der Spinoza'schen Ethik, so liegt dagegen ihr schwacher Punkt und der Ursprung ihrer einzelnen Mängel darin, dass Spinoza die Vernunft, auf welche er das Sittliche basirt, nur im Erkennen, im bewussten Besitz adäquater Ideen zu finden vermag und daher nur den intellektuellen Trieb, der gerade im entferntesten Zusammenhang mit der Sittlichkeit steht und den geringsten Einfluss auf sie hat, zur Grundlage des Sittlichen macht, während er die wirkliche Grundlage desselben in den praktischen Vernunfttrieben (socialer, Liebes-, Rechtstrieb etc.) völlig übersieht. In diesen Trieben und den Affekten, in welchen sie sich äussern, (die „heroischen Affekte" nannte sie Bruno) hätte Spinoza

*) Ein ähnliches Urtheil habe ich bis jetzt nur in Jodl's trefflicher Geschichte der neueren Ethik (I, 332 f.) gefunden, während sonst Spinoza's Ethik, an der ein Goethe sich zeitlebens erbaut hat, unterschätzt zu werden scheint.

in der That die von ihm mit Recht gesuchten bewegenden Kräfte der Vernunft zur Ueberwindung der niederen Affekte oder selbstischen Leidenschaften finden können; aber dass die blosse Freude an adäquaten Ideen diese Kraft sei, ist eine ganz unnatürliche und erfahrungswidrige Meinung, zu welcher Spinoza eben nur durch seinen einseitig theoretischen Vernunftbegriff verleitet wurde. Uebrigens ist leicht zu sehen, dass dieser Fehler der Ethik Spinoza's mit dem seiner Metaphysik in engstem Zusammenhang steht: sind hier Denken und Ausdehnung so äusserlich zusammengestellt, dass sie nicht auf einander einwirken, sondern ihre Wirkungen nur neben einander herlaufen, so kann folgerichtig auch im Menschen zwischen Vernunft und organischen Trieben kein innerliches Verhältniss gegenseitiger Durchdringung stattfinden, sondern jene bleibt auf ihr gesondertes Gebiet des Ideenbildens oder Erkennens begrenzt, und vermag günstigsten Falls (und diess ist problematisch) durch die hier gefundene Befriedigung die Triebe zu entwaffnen, und die Ruhe der „Leidenschaftslosigkeit" herzustellen, deren stiller Friede wohl dem einsamen Denker genügen, nicht aber dem handelnden Menschen die positive sittliche Thatkraft ersetzen kann.

Den Weg von der Knechtschaft der Leidenschaften zur Freiheit der Vernunft beschreibt das 5. Buch der Ethik. Den Ausgangspunkt bildet die schon im Früheren begründete These, dass der Affekt, der ein Leiden ist, aufhört, diess zu sein, sobald wir uns von ihm eine klare Idee bilden; denn als Leiden ist er eine verworrene Idee und diese wird eben durch die klare Idee aufgehoben; im Bilden der letzteren sind wir erkennend, also selbstthätig, also nicht mehr leidend. Was gehört aber dazu, sich von einem Affekt eine klare Idee zu bilden? Vor Allem diess, dass man seine Ursache sich nicht in ihrer Isolirung und Zufälligkeit vorstelle, sondern sie denke als nothwendiges Glied im Causalnexus der Dinge; so trösten wir uns ja leichter über den Verlust eines Gutes, wenn wir die Unmöglichkeit seiner Erhaltung einsehen; so bedauern wir die Kinder nicht wegen ihrer kindlichen Schwachheit, weil wir dieselbe als nothwendig erkennen, wogegen, wenn die Meisten als Erwachsene und nur Einzelne als Kinder geboren würden, wir diese gewiss wegen ihrer Unvollkommenheit als eines Mangels oder einer Sünde bedauern würden. Ferner schwächt es die Macht eines Affekts, wenn man ihn auf mehrere

verschiedene Ursachen bezieht, weil dabei jede einzelne an Bedeutung verliert und der Geist durch das Betrachten der verschiedenen Ursachen sich aus der Befangenheit des Leidens erhebt, seine Selbstthätigkeit wiedergewinnt. Insbesondere empfiehlt Spinoza für das Stadium, wo man noch nicht zur vollen Erkenntniss und damit Ueberwindung der Affekte gekommen ist, als Mittel ihrer Zügelung, sich eine bestimmte Lebensweise oder bestimmte Grundsätze zu bilden, indem man die erfahrungsmässige Verknüpfung der Affekte (z. B. dass Hass durch Grossmuth leichter überwunden werde als durch Wiederhassen) sich klar mache und dem Gedächtniss einpräge, um dann im betreffenden Nothfall sogleich das Richtige, wenn auch nur als eine Erfahrungskenntniss ohne tieferes intuitives Verständniss, zur Hand zu haben.

Doch diese Erkenntniss der zweiten Stufe oder des „wahren Glaubens“ d. h. des zwar richtigen, doch nur erfahrungsmässigen, induktiv gewonnenen Wissens führt für sich allein noch nicht zur vollen Freiheit und Ruhe des Gemüths. Diese entspringt erst aus der dritten Erkenntnissstufe, in welcher der Mensch die Dinge und sich selbst nach ihrem zeitlosen Wesen und Grund, unter der Form der Ewigkeit oder in Gott betrachtet. Denn — so begründet diess Spinoza — diese Erkenntnissweise gibt das beruhigende und freudige Gefühl unserer Tugend und Vollkommenheit, nämlich der reinen Selbstthätigkeit, welche das Wesen unseres Geistes bildet. Sofern aber unser Geist sein Prinzip in Gott hat, da sein Wesen und Dasein eine Folge der göttlichen Natur und in steter Abhängigkeit von dieser ist, so verbindet sich mit der Freude an unserer Vollkommenheit in der adäquaten Erkenntniss nothwendig die Idee Gottes als der Ursache dieser Freude und so entsteht aus der intuitiven Erkenntniss jene Stimmung, die Spinoza als die „intellektuelle Liebe Gottes“ bezeichnet. Diese ist nun zwar der sonstigen Liebe insofern ganz unähnlich, als wir uns, wie Spinoza ausdrücklich sagt, dabei Gott nicht etwa als gegenwärtig vorstellen oder gar wünschen dürfen, von ihm wiedergeliebt zu werden; das hiesse sein Wesen aufheben wollen, da ja diesem alles Leiden und alle Veränderung, also auch Affekte wie Liebe und Hass, Freude und Traurigkeit ganz fremd sind. Die intellektuelle Liebe zu Gott ist im Sinn Spinoza's die Selbstgewissheit des erkennenden Geistes, der sich seiner Vollkommenheit als in Gott

begründeter bewusst ist; als diese ist sie die höchste, über alle Zeitschranken erhabene Seligkeit. Aber eben desswegen, weil dieses Bewusstsein des Geistes von seiner Vollkommenheit nur die Wirkung, der Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit ist, so ist die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott „ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt"; der Akt des menschlichen Geistes, der sich selbst unter der Idee Gottes als seines Grundes betrachtet, ist eigentlich der Akt Gottes selbst, der sich unter der Idee seiner selbst betrachtet, Gottes freilich nicht nach seiner Unendlichkeit an sich, aber nach der Bestimmtheit, welche sich ausdrückt durch das Wesen des menschlichen Geistes. Liebt aber Gott sich selbst im Menschen, so liebt er eben damit auch den Menschen in sich selbst; und so kann nun, obgleich Gott im eigentlichen Sinn gegen Niemanden weder Liebe noch Hass empfindet, doch insofern von einer Liebe Gottes zu den Menschen gesprochen werden, als er in ihnen sich selbst liebt. „Gottes Liebe zu den Menschen und die Liebe des Geistes zu Gott ist eins und dasselbe." „Hieraus erkennen wir klar, worin unser Heil oder unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beharrlichen und ewigen Liebe zu Gott oder in Gottes Liebe zu den Menschen." Wie in den Leidenschaften, in welchen wir unter den Dingen leiden, unsere Unfreiheit und Unseligkeit besteht, so liegt die Seligkeit und Ruhe unseres Gemüths in dem Bewusstsein, frei zu sein von den Dingen kraft derjenigen vollkommenen Selbstthätigkeit unseres (erkennenden) Geistes, welche eins ist mit der Thätigkeit der absolut freien Ursache oder Gottes selbst. Denn je mehr ein Wesen thätig und je weniger es leidend ist, desto vollkommener ist es, desto mehr hat es Realität, also Antheil am Wesen Gottes.

Im „Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit" hatte Spinoza diese intellektuelle Liebe Gottes, welche in der „Ethik" als ein durch philosophisches Denken vermittelter kontemplativer Bewusstseinszustand erscheint, noch mehr als mystischen Akt der „Vereinigung" mit Gott beschrieben*), welche in einem unmittelbaren, obgleich nicht völlig adäquaten Erkennen des göttlichen Wesens als des höchsten Gutes und in der dadurch erweckten innigen Liebe zu Gott besteht, also mehr eine praktische Gemüthsaffektion,

*) Traktat, II. Buch, 22. Hauptstück.

als eine blosse intellektuelle Anschauung ist. Er bezeichnet sie hier auch als eigentliche „Wiedergeburt“, weil aus dieser Vereinigung mit Gott in Erkenntniss und Liebe solche neuen Wirkungen in uns entstehen, welche um soviel grösser und herrlicher sein müssen als die unserer ersten Geburt, als das unkörperliche Objekt dieser Erkenntniss grösser ist als die körperlichen Dinge unserer natürlichen Wahrnehmung. Dass diese specifisch mystisch-religiösen Wendungen in der Ethik zurücktreten, ist bezeichnend für die philosophische Entwicklung Spinoza's: von mystischer Spekulation ausgegangen, hat seine Philosophie allmälig mit der strengeren syllogistischen Form zugleich die ausgeprägtere intellektualistische Haltung angenommen.

Mit der Lehre von der intellektuellen Liebe Gottes hängt die von der Ewigkeit des Geistes zusammen. Auch hierin scheint mir zwischen der älteren Darstellung im Traktat und der jüngeren in der Ethik ein bemerkenswerther Unterschied zu bestehen. Jener*) beweist die Unsterblichkeit der (frommen) Seelen so: Ist die Seele allein mit dem Körper vereinigt, so muss sie, wenn dieser vergeht, auch mit vergehen, weil er die Grundlage ihrer Liebe ist; wenn hingegen die Seele mit Gott, dem unveränderlichen Wesen, vereinigt wird, dann muss sie selber auch unveränderlich und beständig bleiben. Denn wodurch sollte es dann möglich sein, dass sie vernichtet werde? Nicht durch sich selbst, denn so wenig sie aus sich selbst beginnen konnte da zu sein, da sie noch nicht war, so wenig kann sie auch jetzt, da sie ist, aus sich selbst sich verändern oder vergehen. Offenbar zielt dieser Beweis auf eigentliche Unsterblichkeit der individuellen Seelen wenigstens der Frommen, welche in der Liebe zu Gott mit diesem vereinigt und dadurch seiner Unvergänglichkeit theilhaftig sind. Anders scheint sich die Sache in der Ethik zu verhalten; freilich ist ihre Darstellung in diesem Punkt nicht ganz durchsichtig und zweifellos; indess lässt sich doch mit einiger Wahrscheinlichkeit die Meinung Spinoza's**) zusammenfassen in Folgendem. Da der menschliche Geist seine unmittelbaren Wahrnehmungsobjekte an den wirklichen Affektionen seines Körpers hat, so kann er Vorstellungen und Erinnerung nur während der Dauer seines Körpers haben. Aber

---

*) II. Buch, 28. Hauptstück.

**) Es kommen in Betracht die prop.: V, 21—23, 29—31, 38—40.

andererseits sofern unser Geist als erkennender ein ewiger Modus des Denkens ist, der von anderen solchen bestimmt wird und mit allen zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmacht, so muss es in Gott eine ewige Idee geben von dem Wesen jedes Geistes, sofern derselbe ein Theil des göttlichen Verstandes, also selber Verstand, Denken und Thätigkeit ist. Aus diesen beiden Prämissen zusammen ergibt sich, dass der menschliche Geist weder ganz ohne Körper fortbestehen, noch auch ganz mit ihm untergehen kann. Aufhören wird mit dem Körper der leidende Theil des Geistes, die Imagination, aber bleiben wird, was an ihm ewig ist, der thätige Theil oder Intellekt, der das eigentliche Wesen des Geistes ausmacht und als solches in Gott als ewige Idee seines Verstandes gegeben sein muss. Da Spinoza ausdrücklich verbietet, diese Ewigkeit unseres Geistes als eines Modus des Denkens zu verwechseln mit der Fortdauer der Vorstellung und des Gedächtnisses nach dem Tode des Leibes, so werden wir dabei an eine persönliche Unsterblichkeit, die ja ohne Continuität des Selbstbewusstseins, also auch ohne Gedächtniss nicht möglich wäre, nicht wohl denken dürfen. Dann lehrt er aber in der Ethik offenbar anders als im Traktat. Beiderseits zwar wird die Fortdauer der sinnlichen Seele ab- und der geistigen zugesprochen; aber die Scheidelinie zwischen Vergänglichem und Bleibendem wird dort zwischen den einzelnen sinnlichen und den geistig gewordenen d. h. durch Liebe mit Gott verbundenen Seelen gezogen, hier dagegen zwischen dem, was an jeder Seele den sinnlichen, leidenden, an die Körperwelt gebundenen Theil und dem, was den geistigen, aktiven, in Gott freien Theil bildet, oder zwischen der Imagination, an welcher Gedächtniss, Selbstbewusstsein, persönliche Identität haftet, und dem Intellekt, der zwar der bessere Theil, aber eben nur das Unpersönliche ist, der geistige Untergrund, auf welchem die Imagination die lebensvollen Züge des individuellen Daseins aufträgt. Eigenthümlich ist dann freilich wieder der Zusatz, dass für Jeden der Tod um so weniger zu fürchten sei, je grösser in ihm die Kraft des Geistes, je klarer die Erkenntniss, je vollkommener die Liebe Gottes sei, weil in demselben Grade der Theil seines Geistes, der vom Tode unberührt bleibe, grösser sei als der im Tode vergehende. Diess scheint doch wieder vorauszusetzen, dass dem überbleibenden Theil eine besondere Subsistenz und sogar ein Selbstgefühl

seiner Realität zukomme; doch gebe ich zu, dass diese Deutung nicht schlechthin nothwendig ist; etwas schwankendes und schillerndes aber haben jedenfalls diese Sätze.

In einem Punkt jedoch — und er ist die praktische Hauptsache bezüglich der Unsterblichkeitsfrage — bleibt sich Spinoza immer gleich: in der rückhaltslosen Verwerfung aller und jeder direkten oder indirekten eudämonistischen Verwerthung des Ewigkeits- oder Unsterblichkeitsglaubens zur Stütze der Religion und Sittlichkeit. „Wir dürfen, sagt er im Traktat, es mit Grund für eine grosse Ungereimtheit halten, was Viele, die man sonst für grosse Gottesgelehrte hält, sagen, nämlich dass, wenn auf die Liebe Gottes kein ewiges Leben folgen würde, sie alsdann ihr eigenes Bestes in Sinnesgelüsten suchen würden: gerade, wie wenn sie etwas, was besser als Gott ist, ausfindig machen könnten; diess ist genau ebenso thöricht, als wenn ein Fisch, für welchen doch ausserhalb des Wassers kein Leben ist, sagen würde: wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, so will ich aus dem Wasser nach dem Lande gehen. Was können uns doch diejenigen, welche Gott nicht erkennen, Anderes sagen?" In gleichem Sinn ironisirt er in der Ethik die Lohnsüchtigen, welche Frömmigkeit und Sittlichkeit für Lasten ansehen, welche sie nur tragen im Hinblick auf die Schadloshaltung in jenseitiger Glückseligkeit, die sie aber sogleich abwerfen würden, um ihren Lüsten zu leben, wenn sie wüssten, dass sie von drüben nichts zu hoffen noch zu fürchten hätten. Dem gegenüber stellt Spinoza den herrlichen und tieffrommen Satz auf: „die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und wir freuen uns ihrer nicht, weil wir zuvor die Lüste bezähmen, sondern im Gegentheil, weil wir uns ihrer freuen, darum können wir die Lüste bezähmen". Denn die Seligkeit ist eben die Liebe Gottes, die Liebe Gottes aber ist Erkenntniss, die Erkenntniss ist Thätigkeit, die Thätigkeit ist Kraft und die Kraft ist die Aufhebung des Leidens, also ist der Geist um so mächtiger zur Ueberwindung der Leidenschaften, je grösser seine Thätigkeit, seine Erkenntniss, seine Liebe Gottes, seine Seligkeit ist.

Hiermit haben wir kennen gelernt, was die Religion ihrem esoterischen Kern nach für Spinoza ist. Und wie man auch über Spinoza's Metaphysik urtheilen möge: dem Adel und der Reinheit seiner religiösen Gesinnung wird man unbedingte Achtung zollen müssen. Ge-

rade dieser Schluss der Ethik, nach welchem die Liebe Gottes in sich selbst schon die Seligkeit und damit auch die Kraft zum Guten ist, ist eine echt christliche Idee und steht hoch nicht bloss über dem Eudämonismus der Aufklärung, sondern auch über dem Moralismus Kant's, dessen Tugend nie über den Kampf mit der Neigung hinaus zur vollen innerlichen Ruhe und Seligkeit kommt und daher auch von dem eudämonistischen Postulat der transscendentalen Ausgleichung und Schadloshaltung, welches Spinoza so energisch verwirft, nie ganz sich loszumachen vermochte.

Blicken wir nun aber von diesem Höhepunkt, den die Philosophie Spinoza's in der Idee der intellektuellen Liebe Gottes erreicht, noch einmal zurück auf die Sätze des theologisch-politischen Traktats über Wesen und Zweck der Religion, so scheint es, als ob wir dort und hier zwei gänzlich verschiedene Standpunkte vor uns hätten. Dort wurde die Religion als praktische Gottesverehrung, als Gehorsam gegen die göttlichen Gebote erklärt und zu aller philosophischen Wahrheitserkenntniss in strikten Gegensatz gestellt, hier besteht sie in der intellektuellen Liebe Gottes, die mit philosophischer Erkenntniss Gottes und des Menschen untrennbar eins ist. Dort stützt sie sich auf geschichtliche Offenbarung und heilige Schriften, hier auf die selbstthätige Erkenntniss, welche das eigene Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Dort endlich hat sie zum Zweck, den guten Sitten und dem bürgerlichen Frieden förderlich zu sein, hier hat sie ihren Zweck in sich selbst, in der acquiescentia des Gemüths, das in der Liebe Gottes seine Seligkeit findet. Dass diess verschiedenartige Anschauungsweisen sind, springt in die Augen. Aber sollten sie als einfacher Widerspruch im Geiste des Philosophen neben einander gelegen haben? Ehe wir diess annehmen, müssen wir doch zunächst untersuchen, ob der scheinbare Widerspruch sich nicht zurückführen lässt auf die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter welchen Spinoza die Religion das eine und das andre mal betrachtet. Dann erst wird sich die weitere Frage beurtheilen lassen, ob es ihm gelungen sei, diese verschiedenen Gesichtspunkte mit einander innerlich zu vermitteln, und wofern diess zu verneinen wäre, wird sich dann auch der tiefere Grund des Widerspruchs enthüllen; es wird sich zeigen, dass derselbe

keineswegs bloss in einer gedankenlosen Inkonsequenz besteht, sondern mit den letzten Prinzipien des Systems folgerichtig zusammenhängt, wie diess ja überhaupt von den „Widersprüchen" dieses Systems überall gilt.

Vor Allem dürfen wir nicht vergessen, dass auch in der „Ethik" (woran schon ihr Name erinnert) die Befreiung des Geistes von der Knechtschaft der Leidenschaften, dieser praktische Endzweck, der Angelpunkt ist, um den sich auch alles philosophische Denken dreht; das praktisch Gute, welches im theologisch-politischen Traktat zu dem Wahren nur in ausschliessenden Gegensatz gestellt ist, erscheint also doch auch in der Ethik als das Höchste, welchem auch die Wahrheitserkenntniss als Mittel dient. Dazu kommt nun aber noch das Weitere, dass nach Spinoza der Weg zu jenem ethischen Endziel verschiedene Stufen hat, auf deren jeder je nach dem Grade der Erkenntnissfähigkeit auch die praktische Aufgabe sich verschieden stellt. Oder vielmehr die Aufgabe selbst bleibt sich immer gleich; sie heisst Ueberwindung der Affekte. Und gleich bleibt sich auch das allgemeine Gesetz: Affekt wird nur durch Affekt überwunden. Die Frage ist also nur: welches sind jedesmal die stärkeren Affekte, durch welche die niederen Triebe überwunden werden können? Und darauf lautet nun eben die Antwort verschieden je nach der Stufe der geistigen Entwicklung. Der höchste und mächtigste Affekt ist nach Spinoza freilich die intellektuelle Liebe Gottes oder die Freiheit des Geistes im Bewusstsein seiner gottentstammten Kraft und Vollkommenheit; aber er weiss auch, dass der Weg zu diesem erhabenen Ziel sehr schwierig und nur für die Wenigsten zu finden ist. Sollen nun die Vielen, welche zu diesem höchsten Ziele der vollen Freiheit und Seligkeit nicht zu gelangen vermögen, ganz hülflos der Knechtschaft der Leidenschaften anheimfallen? Wird es nicht für sie andere Wege geben müssen, auf welchen sie zwar nicht zur wahren autonomen Freiheit, aber doch zu einem Surrogat derselben, zur Zügelung der Affekte im Gehorsam gegen die Gesetze eines höheren Willens geführt werden? Solche Wege gibt es allerdings und sie heissen: positive, geoffenbarte, auf Autorität gegründete Religionen.

Unter diesem — durch die Lehre von den drei Erkenntnissstufen objektiv fundamentirten, und durch den Zweck des theologisch-politischen Traktats auch subjektiv motivirten — Gesichtspunkt nothwendiger

pädagogischer Surrogate für die autonome Vernunftreligion betrachtet Spinoza die positive Religion, und von hier aus erscheinen seine Ausführungen als wenigstens formal folgerichtig. Dient die positive Religion dazu, auf die Affekte der Menschen, welchen die wahre Erkenntniss unmöglich ist, heilsam einzuwirken, so müssen ihre Lehren die Form der Einbildungskraft, nicht des reinen Verstandes haben, weil Verstandesgründe auf den Affekt der Menschen viel weniger wirken, als die Bilder einer lebhaften Einbildungskraft. Dann werden also auch die Autoritäten der positiven Religion, um ihrer Erzieheraufgabe zu entsprechen, neben sittlich guter Gesinnung durch lebhafte Einbildungskraft sich hervorthun, aber im selben Masse wenig geeignet sein zu nüchterner, objektiv wahrer Verstandeserkenntniss; ganz erfüllt von ihren subjektiven praktischen Zwecken, können sie die Dinge nicht so sehen, wie sie an sich sind, nach ihrer innern Wahrheit und gesetzmässigen Ordnung, sondern bringen Alles in willkürliche Beziehung zu ihren subjektiven Zwecken und imaginiren also eine Welt erdichteter Zweckbeziehungen, die mit der wirklichen Welt des gesetzmässigen Causalzusammenhangs nichts gemein hat. Daraus folgert Spinoza, dass die Lehren der religiösen Autoritäten keinen Anspruch auf theoretische Wahrheit haben in allen Fragen des verstandesmässigen Wissens und Erkennens; ihr Werth und Recht beschränke sich vielmehr ausschliesslich auf den praktischen Einfluss, den sie auf die Gemüther der Menschen üben; nicht auf das Wahr-, sondern auf das Frommsein kommt es bei den Dogmen an. Da aber nach der Verschiedenheit der Naturen und Denkweisen dieselben Vorstellungen verschiedene praktische Wirkungen auf die einzelnen Menschen ausüben und hinwiederum dieselben praktischen Wirkungen von verschiedenen Vorstellungen ausgehen, so folgt, dass religiöse Lehren nicht für Alle verbindlich sein können, und dass der sittliche Zweck der positiven Religion besser durch Freigebung verschiedener religiöser Denkweisen als durch Zwang in Glaubenssachen erreicht wird. Diess zu beweisen, war der Zweck jenes Traktats, der sonach mit der „Ethik“ sich in keinem Zwiespalt befindet.

Aber die formale Folgerichtigkeit zugegeben, wird man nun doch die Frage erheben müssen, ob nicht sachlich zwischen der intellektuellen Gottesliebe und der heteronomen Religion des Gehorsams ein Dualismus bestehe, der gelöst werden sollte, aber von Spinoza's Prä-

missen aus nicht gelöst werden kann? Wenn nach Spinoza in den geschichtlichen Religionen nur die Imagination, die falsche Meinung herrscht, wie soll es dann möglich sein, dass sie auch nur soweit, wie Spinoza selbst es ihnen zuschreibt, zur praktisch richtigen Gesinnung und Handlungsweise zu führen geeignet seien? Wenn doch die Imagination, die verworrene Vorstellung nach Spinoza mit den Passionen und mit der Knechtschaft des Menschen im wesentlichen Zusammenhang steht, so ist schwer einzusehen, wie unter ihrer ausschliesslichen Herrschaft der freudige und konstante Gehorsam gegen das göttliche Gesetz oder das Gute zu Stande gebracht werden könne. Besteht die Vernunft nur im reinen philosophischen Erkennen, so ist die praktische Herrschaft der Vernunft oder das vernunftgemässe Leben der wahren Tugend und Freiheit auf die Erkennenden beschränkt, und alle Andern bleiben dann unabwendlich unter der Herrschaft der Unvernunft, also der Leidenschaft, Unfreiheit und Unsittlichkeit; zwischen der reinen Unvernunft und der reinen Vernunftreligion gibt es dann nicht irgendwelche Mittelglieder, keine relativ vernünftigen Surrogate, keine pädagogischen Vorstufen der Vernunftreligion. Dass Spinoza solche doch anerkennt, ist also eine Concession an die Erfahrung, zu welcher er von den Prämissen seines Systems aus eigentlich kein Recht hatte. Zwischen der Unvernunft und der Vernunft fehlt ihm der vermittelnde Begriff der relativen, der werdenden Vernunft, und diess hängt eben zusammen mit dem Grundmangel seiner Philosophie, dem Fehlen des Begriffs der Entwicklung oder des Werdens, welches in seinem Endzweck zugleich seine wirkende Ursache und sein Gesetz hat. Mit der Verwerfung der „Zweckursachen“ ist auch der Begriff der „Entwicklung“ oder des Wirklichwerdens der in der Anlage präformirten Zwecke abgelehnt, und mit der Verwerfung der Entwicklung ist das Verständniss des geschichtlichen Lebens der Menschheit überhaupt und der geschichtlichen Religion insbesondere unmöglich gemacht. Spinoza hat diess sogar selbst zugegeben, indem er einmal*) erklärt, es sei der Vernunft nicht möglich zu beweisen, dass oder wie die Menschen durch blossen Gehorsam ohne Erkenntniss der Dinge selig werden können; es müsse diess eben auf Grund der Offenbarung angenommen,

*) Tract. theol.-polit. Cp. XV. Opp. II, S. 354f.

d. h. als geschichtliche Erfahrungsthatsache der positiven Religion zugestanden werden. Er erkennt also die Unzulänglichkeit seiner „Vernunfterkenntniss“ zum Verständniss der geschichtlichen Religion, deren sittlich heilsame erzieherische Wirkungen er nicht in Abrede stellen will und doch auch nicht begreifen kann. Dieselbe Unzulänglichkeit musste er auch gegenüber dem staatlichen Leben anerkennen, sofern es hier ebenso unbegreiflich bleibt, wie aus rein selbstischen Motiven, wie er sie voraussetzt, ein Gebilde socialen Lebens entstehen könne, das gerade der Ueberwindung der selbstischen Unvernunft durch die sittliche Vernunft dient.

So sehr man also auch hierin Spinoza Recht geben muss, dass er zwischen der reinen theoretischen Wahrheitserkenntniss der Wissenschaft (Philosophie) und der durch praktische Motive bestimmten Vorstellungsweise der Religion (Theologie) aufs bestimmteste unterschieden und damit erstmals die volle Unabhängigkeit des philosophischen Denkens von religiösen Ueberlieferungen ermöglicht hat, so gewiss besteht doch andererseits die Schranke seiner Religionstheorie darin, dass er in jenem Gegensatz so ganz befangen blieb, dass er auf der einen Seite eine von der Geschichte gänzlich losgelöste Vernunftreligion der Wissenden, die intellektuelle Gottesliebe von problematischer praktischer Motivationskraft aufstellte, und auf der anderen die geschichtliche Religion zum blossen Erzeugniss irrationeller Imagination degradirte, deren praktisch werthvolle Kraft zwar anerkannt wird, aber beim Fehlen jedes vernünftigen Wahrheitsgehalts völlig unbegreiflich bleibt. Es verräth sich aber hierin nur wieder jener durchs ganze System sich hindurchziehende Dualismus, der in der Metaphysik in dem äusserlichen Verhältniss der göttlichen Attribute des Denkens und der Ausdehnung und ihrer beiderseitigen Modi, der Reihe der Ideen und der Körper, zum Ausdruck kam, der dann in der Psychologie als Gegensatz von Körper und Geist, Körperaffektionen und Ideen, Imagination und Erkenntniss wiederkehrte, in der Ethik durch das negative Verhältniss der Vernunft zu den organischen Trieben und Leidenschaften den quietistisch-asketischen Charakter begründete, und der schliesslich in der Religionsphilosophie ausläuft in dem unvermittelten Gegensatz der zwar irrationellen aber praktisch wirksamen positiven oder Volksreligion, und der zwar rationellen aber unpraktisch idealen und quietistischen Religion der Philosophen.

So hat Spinoza der Religionsphilosophie das Problem gestellt, dessen Lösung die Aufgabe der auf ihn folgenden Philosophie gewesen ist und noch ist. Und es begreift sich schon von hier aus, dass die Lösung dieses Problems nur möglich war durch eine solche Correktur der metaphysischen Prinzipien des Spinozismus, wodurch dem idealen Faktor die Suprematie über den realen, dem realen die organische Beziehung auf den idealen zugetheilt wurde. Diess hat von der Seite des Realen aus, also auf dogmatischem Boden, die Leibniz'sche Philosophie angestrebt, von der Seite des Idealen aus aber die kritische Philosophie Kant's erreicht. Erst damit war dann der Grund gelegt, auf welchem die Religionsphilosophie sich an die erfolgreiche Lösung ihrer positiven Aufgabe machen konnte, die realen Erscheinungen der geschichtlichen Religion aus dem idealen Prinzip des Geistes zu begreifen.

---

2. Gottfried Wilhelm Leibniz*).

Die Leibniz'sche Religionsphilosophie bildet ebenso, wie seine Metaphysik, mit welcher sie im engsten Zusammenhang steht, den durchgängigen Gegensatz zur Spinoza'schen Philosophie. Hatte diese an die Spitze gestellt die eine Substanz, das unendliche Sein, zu welchem sich alles Besondere nur als verschwindender Modus verhielt, so gibt es nach Leibniz soviele wahrhafte Substanzen, als es Monaden gibt, d. h. besondere, ursprünglich unterschiedene Einheiten, die nicht Modi eines allgemeinen Seins, sondern selbstthätige Kräfte, Ursachen ihrer Veränderungen, Lebensprinzipien, Seelen sind. „Spinoza hätte Recht," sagt Leibniz, „wenn es keine Monaden gäbe: denn ohne sie wäre Alles vergänglich nnd verflüchtete sich in blosse Modifikationen und Accidenzen, weil den Dingen dann ein eigener Grund des Wesens und Bestehens, eine substantielle Basis fehlte, die allein auf der Existenz der Monaden beruht." Er findet die Realität nicht

*) Gesammtausgabe seiner philosophischen Schriften von Ed. Erdmann, Berlin 1840, mit einer einleitenden Praefatio. Eine Monographie über die Leibniz'sche Religionsphilosophie ist mir nicht bekannt. Seine „Theologie" ist von Pichler in 2 Bänden dargestellt, die übrigens für unseren Zweck wenig Nutzbares enthalten.

im Allgemeinen, sondern im Besonderen, in den einfachen Wesen, welche die Grundbestandtheile alles Zusammengesetzten, die Elemente der Welt bilden. Aber diese einfachen Wesen sind ihm nicht todte materielle Atome, aus welchen, wie er oft ausführt, niemals das Lebendige, besonders die Vorstellungen und ihre Veränderungen, der ganze Inhalt unseres eigenen Lebens, erklärt werden könnte. Da diese Erscheinungen nicht zu begreifen sind aus irgendwelchen mechanischen Zusammensetzungen und äusseren Bewegungen todter Theile, so müssen sie begriffen werden als die inneren Aktionen der einfachen Einheiten, diese selber also müssen gedacht werden als lebendige selbstthätige Kräfte, als Entelechieen, welche in sich selbst die Quelle ihrer Veränderungen oder inneren Thätigkeiten haben. Und diese Thätigkeit der Monaden besteht in Vorstellungen (perceptions) und im Streben (appétition) oder der Tendenz zur Veränderung der Vorstellungen. Unter diesen haben wir nicht bloss die bewussten Vorstellungen zu verstehen, welche Leibniz als apperceptions ausdrücklich unterscheidet, sondern jeden solchen, ob auch unbewussten Zustand, welcher eine Vielheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz einschliesst oder repräsentirt. Keine Monade ist je ganz ohne Vorstellungen, weil darin ihr Leben besteht, und das Leben ein stetiger lückenloser Zusammenhang von Zuständen ist, deren jeder die Folge des Vergangenen und mit dem Künftigen schwanger ist. Auch im Zustand des tiefen traumlosen Schlafes oder der Ohnmacht haben wir Vorstellungen, aber sie sind so klein und verworren, dass sie uns nicht zum Bewusstsein kommen. Diess ist der niederste Zustand der Monade, in welchem sich die der niedersten Ordnung („die nackten, ganz einfachen Monaden“) beharrlich befinden; über diese erhebt sich schon die thierische, der Empfindung und des Gedächtnisses fähige Seele, noch höher aber die vernünftige Seele oder der Geist des Menschen. Je deutlicher die Vorstellungen einer Monade sind, desto aktiver und vollkommener ist sie, je undeutlicher dagegen, desto mehr ist sie passiv, ihre Thätigkeit beschränkt, ihr Zustand unvollkommen. In dieser Passivität, dieser inneren Schranke ihrer Vorstellungsthätigkeit besteht das zu ihrem Wesen mitgehörige, also schon jeder einzelnen Monade anhaftende materielle Moment, die Körperlichkeit der Monade, welche Leibniz als die materia prima bezeichnet, worauf ihre gegenseitige Bezogenheit und Gebundenheit an das Ganze beruht. Aber

auch das, was man sonst unter Materie versteht, die räumliche Körperlichkeit, („materia secunda“) ist nach Leibniz nicht eigentliche Realität, sondern nur die Erscheinung, in welcher sich ein Haufen von Monaden für unsere verworrene Vorstellung darstellt, so etwa, wie die Milchstrasse oder eine Staubwolke dem gröberen Auge als ein Continuum erscheint, während der tiefer dringende Blick darin eine Menge einzelner Sterne oder Staubkörnchen erkennt.

Indem somit Leibniz die Materie zum blossen Moment oder Phänomen der Vorstellungsthätigkeit der allein realen geistigen Substanzen oder Monaden machte, erhob er sich nicht bloss über den Materialismus der mechanischen Naturerklärung, sondern auch über den Dualismus eines Cartesius, der Körper und Geist als ausgedehnte und denkende Substanz einander entgegenstellte, und eines Spinoza, der innerhalb der einen Substanz die Attribute der Ausdehnung und des Denkens mit einander äusserlich verknüpfte und die Reihe der Ausdehnungsmodi oder Körper neben der der Denkmodi oder Ideen (Geister) selbständig zur Seite gehen liess. Während unter Voraussetzung dieses Gegensatzes von Körper und Geist ihre Verbindung im Menschen als ein Räthsel erschien, dessen Lösung die Okkasionalisten nur in dem fortwährenden Wunder eines Deus ex machina finden zu können glaubten, der aus Anlass jeder seelischen Regung eine entsprechende Körperbewegung bewirke: so erledigte sich für Leibniz dies Problem (wenigstens in seiner ursprünglichen anthropologischen Form — in erweiterter Form kehrte es doch wieder) damit, dass sich ihm der vermeintliche Gegensatz von Körper und Geist zu einem nur relativen Unterschied niederer und höherer Zustände derselben geistigen Substanzen erweichte. Im Körper sieht er nicht eine aus todter Materie zusammengesetzte und nur mechanisch bewegte Maschine, sondern einen durch und durch belebten und auch in seinen kleinsten Theilen aus der Verbindung spontaner, geistartiger Kräfte bestehenden Organismus; die ganze materielle Welt ist ihm überall voll Leben, Kraft, Thätigkeit, Seele. Hinwiederum den Geist identificirte er nicht mit dem aktuellen Selbstbewusstsein, sondern findet auch in ihm eine naturartige Seite, nämlich in dem dunklen, unbewussten Seelenleben, in jenen kleinen und verworrenen Vorstellungen, die nicht an den Tag des Bewusstseins hervorkommen und die doch gerade die besonderen Unterschiede der einzelnen Seelen und Geister ausmachen,

in deren dunkler Tiefe der Grund der Individualität, des Genius, des Charakters präformirt ist. Indem Leibniz somit im Körper das geistartige, in dem Geist das naturartige Element erkennt, wird ihm der Gegensatz beider zum fliessenden Unterschied, zu einer Stufenleiter von unzähligen Entwicklungsstufen, zwischen welchen nirgends eine Lücke, ein Sprung ist. Eben die unmerklich kleinen Vorstellungen sind das Bindeglied der allgemeinen Continuität des Lebens in der Welt, denn durch sie wird es möglich, dass in jeder Monade alle andern, das ganze Universum vorgestellt wird, in jeder aber wieder von besonderer Seite und in eigenthümlichem Grad der Deutlichkeit oder Dunkelheit des Einen und Andern.

Allein wenn auch jede Monade mit allen andern durch ihre Vorstellungen in Beziehung steht, so ist diess doch nur ein idealer Zusammenhang, eine Correspondenz des selbstthätigen Vorstellens einer jeden mit allen, nicht aber eine reale Wechselwirkung zwischen ihnen. Eine solche erklärt Leibniz für unmöglich, da jede Monade den Grund ihrer Aenderungen in sich selbst trage, alle Vorgänge in ihr also nur die Entwicklung ihrer eigenen Thätigkeit seien, hingegen habe sie keine Fenster, durch welche irgend etwas ein- oder ausgehen könnte. Wenn aber zwischen den einzelnen Monaden keine unmittelbare Communikation stattfindet, wenn jede eine Welt für sich ist, in welcher alle Veränderungen so unabhängig von aussen verlaufen, als ob es ausser ihr gar nichts gäbe: wie ist es dann möglich, dass doch zwischen ihren Phänomenen eine Uebereinstimmung stattfinde, dass den jeweiligen Vorstellungen der einen die Zustände der andern entsprechen? Diese Uebereinstimmung, antwortet Leibniz, kann nur die Wirkung sein einer gemeinsamen Ursache, welche zwar nicht, wie die Okkasionalisten meinen, in jedem einzelnen Fall die eine Monade nach der andern regulirt, welche aber von Anfang und ein für allemal jede Monade mit Rücksicht auf alle andern so eingerichtet hat, dass ihr Verlauf dem aller andern genau entspricht, ohne doch dirckt von diesen beeinflusst zu sein. Die Harmonie der Monaden ist also von Gott voraus bestimmt, sofern in seinem schöpferischen Verstand die Idee einer jeden durch die aller andern bedingt war, und demgemäss eine jede bei der Schöpfung zur Uebereinstimmung mit den übrigen angelegt wurde.

Dieser Begriff der „prästabilirten Harmonie“ bildet den Ab-

schluss der Monadenlehre, den Schlussstein des metaphysischen und den Grundstein des theologischen Systems des Leibniz; auf ihn stützt er zwar nicht ausschliesslich, aber doch mit entschiedener Vorliebe seine Beweise für das Dasein Gottes, die daher im Sinn dieses Systems unmittelbar hier anzuknüpfen sind.

Leibniz ist überzeugt, dass wir von Gott eine noch gewissere Erkenntniss haben, als von irgend einem andern Wesen ausser uns selbst; den Beweisen für Gottes Existenz schreibt er eine den mathematischen Demonstrationen gleiche Evidenz zu, und zwar hält er fast alle bisher angewandten Beweisarten für gut und brauchbar, wenn man sie nur noch etwas vervollkommne*). Apriorisch und aposteriorisch lasse sich der Beweis führen. Den apriorischen (ontologischen), der nach Anselm und Deskartes aus dem Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens seine Existenz als eine der Vollkommenheiten erschliesst, will er nicht als Paralogismus, sondern nur als unvollkommene Demonstration angesehen wissen, die noch der Ergänzung bedürfe durch den Beweis, dass die Idee des vollkommenen Wesens möglich sei und keinen Widerspruch einschliesse; denn die Möglichkeit des Gottesbegriffs vorausgesetzt, folge dann allerdings aus ihm — aber nur dieser Begriff habe dieses Vorrecht — die wirkliche Existenz. Begründet hat Leibniz diese Behauptung freilich nicht; auch was er zum Beweis der Möglichkeit des Gottesbegriffs beibringt: nichts könne die Möglichkeit dessen hindern, was keine Grenzen, keine Negation und folglich auch keinen Widerspruch einschliesse, ist offenbar ungenügend, da ja eben diess in Frage steht, ob ein schrankenloses Wesen mit dem Begriff der Realität (zumal wie Leibniz selbst in der Monadologie diesen fasst), zusammenzudenken sei? Uebrigens gibt auch Leibniz selbst zu, dass die Strenge einer mathematischen Evidenz diesem Beweis fehle. Noch weniger beweiskräftig findet er den Schluss des Deskartes aus dem Dasein der Gottesidee in uns auf die Existenz Gottes als ihre Quelle. Denn für's erste müsste auch hier erst gezeigt sein, dass diese Idee eine logisch mögliche sei, da wir ja auch manche unwahre Ideen haben können (z. B. die des perpetuum mobile), denen keine Realität entspricht; zum andern beweist diess Argument nicht genügend, dass die Gottesidee, wenn wir sie haben,

*) Nouv. Essais IV, Cp. 9. Opp. Phil. ed. Erdmann, p. 373 ff.

vom Original herkommen müsse. Die Gottesidee ist uns überhaupt nicht in der Weise, wie Cartesius meinte, als fertige und dem Bewusstsein immer gegenwärtige Erkenntniss angeboren, sondern eben nur so, wie alle andern Ideen auch, nämlich als Anlage, die wir erst aus dem Grunde unseres Erkenntnissvermögens hervorziehen und zum Gegenstand des Wissens machen müssen. Aber während Leibniz den kartesianischen Beweis aus dem angeborenen Gottesbewusstsein in seiner ursprünglichen naiven Form, wobei die psychologischen Mittelglieder übersprungen waren, zurückweist, gibt er ihm eine sehr geistvolle Wendung durch Erweiterung des Ausgangspunktes: nicht bloss die Gottesidee, sondern alle jene Ideen, deren Anlage unserem Geiste in der Art eingeboren ist, dass wir durch Entwicklung unseres Denkvermögens nothwendig und unfehlbar auf sie kommen müssen und schlechterdings nicht von ihnen abstrahiren können, jene „ewigen und nothwendigen Wahrheiten“ — woher stammen sie? Ist etwas Reales an diesen ewigen Wahrheiten — und woher käme sonst die Macht der Nöthigung, die sie für unser Denken haben? — so muss, wie Leibniz sagt*), diese Realität begründet sein in etwas wirklich Existirendem, und folglich in der Existenz des nothwendigen Wesens, dessen Wesen die Wirklichkeit einschliesst. Nur, fügt er hinzu, dürfe man diess nicht so verstehen, als ob die ewigen Wahrheiten willkürliche, von seinem Willen abhängige Bestimmungen Gottes wären, wie Deskartes u. A. meinten; so wären sie ja eben zufällige, also nicht mehr nothwendige Wahrheiten; vielmehr hängen sie nur ab vom Verstand Gottes und sind dessen innerer Gegenstand; der Verstand Gottes ist „die Region der ewigen Wahrheiten“, ihr Inbegriff und ihre Quelle; daher sind diese Wahrheiten vom Willen Gottes unabhängig und auch für ihn die nothwendigen Normen und Formen seines Wirkens. Mit diesem Schluss aus den ewigen Wahrheiten als den nothwendigen Elementen unseres Denkens auf ihre Realität im schöpferischen Verstand Gottes hat schon Leibniz auf jene tiefere Wendung des ontologischen Arguments hingewiesen, durch welche es in der neueren spekulativen Religionsphilosophie eine kardinale Bedeutung behauptet.

Noch wichtiger aber und dem Geist seines Systems näher liegend

*) Op. Ph. 708. 510.

ist für Leibniz die aposteriorische Beweisform aus der Existenz der zufälligen Dinge auf ihren zureichenden Grund in einer nothwendigen Substanz, welche als Grund von allem Möglichen und Wirklichen absolut vollkommen sein, d. h. die Summe aller positiven Realität ohne alle Schranken und Grenzen besitzen, also Gott sein muss*). Er gibt diesem kosmologischen Argument auch die bestimmtere, vom Menschen ausgehende Wendung: Jeder weiss, dass er etwas wirklich existirendes ist; Alles, was einen Anfang hat, muss von einem Andern producirt sein; das leere Nichts kann nicht ein wirkliches Sein produciren; es muss also von aller Ewigkeit Etwas existirt haben; die ewige Quelle aller Wesen muss aber zugleich die Quelle aller ihrer Kräfte sein; also muss das ewige Wesen auch allmächtig sein. Ferner findet der Mensch in sich Erkenntniss; es gibt also ein erkennendes Wesen; es ist aber unmöglich, dass ein erkenntniss- und vorstellungsloses Wesen, eine empfindungslose Materie z. B., ein intelligentes Wesen producire; also ist die Ursache der Dinge intelligent und es hat von aller Ewigkeit ein intelligentes Wesen gegeben. Ein ewiges, höchst mächtiges und höchst intelligentes Wesen ist das, was man Gott nennt. Indess kann sich Leibniz nicht verhehlen, dass gegen diesen Beweis Einwürfe sich erheben lassen (wie sie später von Kant ganz ähnlich erhoben worden sind): Zugegeben, dass, wenn jetzt etwas — wenigstens ich — ist, immer etwas gewesen sein muss, darf denn daraus gleich auf ein ewiges Wesen und auf ein einziges Wesen als Ursache aller andern und endlich gar auf ein intelligentes Wesen geschlossen werden? Oder wäre nicht auch denkbar, dass eine empfindungsfähige Materie Alles hervorgebracht hätte? Dieser Einwurf veranlasst Leibniz zunächst zu zeigen, dass die Materie im gewöhnlichen Sinn, als todte Masse vorgestellt, nicht einmal eine Bewegung aus sich selber hervorbringen könnte, geschweige denn Empfindung, Vorstellung, Denken; wobei es auch gar nichts hülfe, wie fein und minutiös man sich den Mechanismus der Atome denken möchte, denn auch die kleinsten Theile würden auch bei der künstlichsten Gruppirung doch immer nicht anders wirken als die grossen Massen, nämlich durch räumliche Bewegung, Stoss und Gegenstoss. Gesetzt also, die Materie würde aus ihrem Schos Empfindung, Vor-

*) Monadologie 36—41. Op. Ph. 708. 506. 373. 376.

stellung, Denken hervorgehen lassen, so könnte diess jedenfalls nicht durch irgend welchen Mechanismus ihrer todten Massen bewirkt werden, sondern es müsste dann nothwendig vorausgesetzt werden, dass alle diese Phänomene eine ursprüngliche untrennbare Eigenschaft der Materie in allen ihren Theilen bilden. Dann aber wäre die Materie eben nicht mehr die einfache körperliche Masse, wie sie gewöhnlich gedacht wird, sondern sie wäre ein Haufen von unendlich vielen seelenartigen Wesen, wie sie diess nach Leibniz' Monadenlehre in der That ist. Wären nun aber diese vielen Wesen nicht von einer gemeinsamen höchsten Ursache abhängig, sondern selbst die letzte Ursache, so könnten sie niemals diese Ordnung, Harmonie und Schönheit, die man in der Natur wahrnimmt, hervorbringen. Diese Argumentation findet ihren Abschluss in der Theorie von der prästabilirten Harmonie, durch welche sie nicht bloss zu einer moralischen Gewissheit, sondern, wie Leibniz glaubt, zu einer vollkommen metaphysischen Nothwendigkeit gebracht werde. Denn da jede einzelne jener unendlich vielen Seelen das, was ausser ihr vorgeht, unabhängig von den Einflüssen der anderen Wesen auf eigenthümliche und nur aus dem Grund ihrer eigenen Natur entnommene Weise ausdrücke, so müsse nothwendig jede ihre Natur von einer allgemeinen Ursache erhalten haben, von welcher alle Einzelwesen zumal abhängen und welche es bewirkt, dass jede mit der andern vollkommen im Einklang und in Correspondenz sich befinde, was nicht möglich wäre ohne unendliche Macht und Weisheit.

Das Wesen Gottes beschreibt Leibniz*) demgemäss als unendliche Macht, welche die Quelle von Allem ist, allweisen Verstand, welcher die Ideen, die Möglichkeiten, die ewigen Wahrheiten enthält, und als gütigen Willen, welcher unter allem Möglichen das Beste wählt. Die Macht geht auf's Sein, die Weisheit oder der Verstand auf's Wahre, der Wille auf's Gute. Sein Verstand ist die Quelle der Wesenheiten, des Was, sein Wille (der als wirksamer mit der Macht zusammenfällt) ist der Ursprung der Existenzen, des Dass der Welt. Es sind dieselben Attribute, welche jeder Monade als Vermögen des Vorstellens und des Strebens zukommen, aber in Gott sind dieselben absolut unendlich oder vollkommen, während in den

*) Op. Ph. 708f. 710. 716f. 469. 506.

geschaffenen Monaden beschränkt und unvollkommen. Und wie nach Leibniz die Schranke der geschaffenen Monaden in ihren unklaren und verworrenen Vorstellungen besteht (s. oben S. 69), so besteht ihm die Vollkommenheit Gottes wesentlich in seiner vollkommenen Intelligenz oder darin, dass er Alles, das Mögliche und Wirkliche, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, mit voller Deutlichkeit zugleich vorstellt. Vermöge dieser Vollkommenheit ist er nicht bloss die bewirkende Ursache (Quelle) von Allem, sondern auch die Zweckursache, das Urbild, dem Alles zustrebt als seinem höchsten Ziel; „ihm ahmen die geschaffenen Monaden soviel, als Geschöpfe es vermögen, nach", indem sie Alle in steigendem Grade der Klarheit der Vorstellungen „zum Ganzen streben", wie es in vollendeter Klarheit in Gottes Verstand gedacht ist, weil ihm als dem allgegenwärtigen Centrum Alles gleichsehr unmittelbar gegenwärtig ist.

Dass Gott als absolute Macht und Intelligenz sowohl die bewirkende als die Zweckursache der Welt sei, ist einer der wesentlichsten Gedanken des Leibniz'schen Systems, denn auf ihm ruht die Harmonie der Monaden überhaupt und der Leiber und Geister speciell, in ihm schliesst sich die Kette der wirkenden und der Zweckursachen, des metaphysisch Nothwendigen und des moralisch Zweckmässigen, des „Reiches der Natur und des Reiches der Gnade". Jenen Gedanken aus dem System wegdeuten oder als unwesentlich, als blosse Accommodation abschwächen, heisst das ganze System umdeuten und alteriren. Nicht ebenso klar und unzweideutig ist jedoch die Art, wie wir uns nach Leibniz das Verhältniss Gottes zu den Monaden und zur Welt vorzustellen haben. In einer Hauptstelle*) heisst es, Gott sei die primitive Einheit oder ursprüngliche einfache Substanz, deren Erzeugnisse alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden seien, „sie gehen hervor, so zu sagen, durch fortwährende Ausstrahlungen der Gottheit von Moment zu Moment". In gleicher Weise sagt Leibniz wiederholt, dass die Erhaltung der Dinge eine fortwährende Schöpfung sei, durch einen göttlichen Akt des fortwährenden Producirens ihrer Vollkommenheit geschehe; ja er braucht geradezu den Ausdruck, dass alle geschöpflichen Realitäten oder Vollkommenheiten durch eine Art von fortwährender Schöpfung aus Gott „emaniren"**).

*) Monadologie 47. (Op. Ph. 708.)
**) Op. Ph. 191. 749. 615. 377. 148.

Hiernach scheinen die endlichen Wesen nicht durch einen göttlichen Willensakt geschaffen, sondern ein Ausfluss des göttlichen Wesens, ein Modus der göttlichen Substanz zu sein, was dem Spinozismus nahekäme. Aber dagegen protestirt Leibniz wiederholt entschieden; es käme, glaubt er, dabei nur die Macht, nicht auch die Weisheit Gottes zur Anerkennung, und die Freiheit seines Handelns, auf welcher die moralische Zweckmässigkeit beruhe, würde einem physischen Zwange unterworfen. Dem gegenüber betont er es nachdrücklich, dass Gott nicht als innerweltliche Intelligenz d. h. als Weltseele, sondern als „ausser- oder besser überweltliche Intelligenz", als „Weltbaumeister und Weltregent" gedacht werden müsse*). Wir stehen hier also offenbar vor einer Antinomie des Leibniz'schen Systems, welche die geschichtliche Darstellung zu konstatiren, nicht zu beseitigen hat.

Näher stellt sich nun Leibniz die Schöpfung als Wirkung der göttlichen Weisheit und Güte in folgender Art vor. Der göttliche Verstand enthält alle Möglichkeiten, unendlich viel mehr, als in der Welt verwirklicht sind. Alle diese Möglichkeiten streben je nach dem Mass der in ihnen repräsentirten Realität nach Verwirklichung, nicht alle aber können in einer und derselben Welt zusammenbestehen, sie sind, obgleich an sich möglich, doch nicht zusammen möglich (compossibilia). Aus dem Wettbewerb aller dieser Möglichkeiten um die Verwirklichung ergibt sich nun im göttlichen Verstand als die vollkommenste Combination diejenige, bei welcher die grösstmögliche Gesammtsumme von Realität zu Stande kommt, denn je mehr Realität, desto grössere Vollkommenheit. Die Erkenntniss der vollkommensten aller möglichen Welten drängt sich dem göttlichen Verstand auf mit der Nothwendigkeit eines mathematischen Calküls oder des mechanischen Resultats aus einer Collision von Kräften; insofern waltet beim Ursprung der Dinge eine „göttliche Mathematik oder metaphysische Mechanik" im göttlichen Denken**). Gleichwohl handelt Gott bei der Schöpfung nicht mit physischer Nothwendigkeit, sondern frei, denn er wählt vermöge der Güte seines Willens die von seiner Weisheit erkannte Idee der vollkommensten Welt zur Verwirklichung, handelt also nach dem Prinzip des Besten oder der Güte und Weis-

*) Op. Ph. 749. 571.

**) De rerum originatione, Op. Ph. 148. Theodicee, 506. 510.

heit, nicht der blossen Macht, und ist somit ebensowohl die Zweckursache wie die bewirkende Ursache der Welt. Nur darf diese göttliche Freiheit (ebensowenig wie die menschliche) nach Leibniz durchaus nicht im indeterministischen Sinn verstanden werden, als ob Gott auch anders hätte wollen und Anderes schaffen können, als was er thatsächlich geschaffen hat. Sein Wille ist ja vielmehr durchaus determinirt durch seinen Verstand, durch die Vollkommenheit seiner Weisheit, die unter allen abstrakten Möglichkeiten doch nur eine als die vollkommenste und somit als die in concreto allein berechtigte Möglichkeit erkennt; wollte nun sein Wille nicht dieses erkannte Beste zur Verwirklichung wählen, so wäre diess eine Unvollkommheit oder „moralische Absurdität"; eine solche aber steht zum Begriff des vollkommensten Wesens im logischen Widerspruch, ist somit nach Leibniz' eigener Terminologie geradezu eine metaphysische Unmöglichkeit. Es bedarf in der That nur der Erinnerung an den Leibniz'schen Determinismus, nach welchem der Wille stets und überall durch den Verstand (die Vorstellung) determinirt ist, um einzusehen, dass bei einem Wesen von vollkommenem Verstand, welches ohne alle Ueberlegung und schwankende Unklarheit das Richtige von Ewigkeit her unfehlbar erkennt, von einem „Wählen" gar nicht eigentlich die Rede sein kann, sondern der Wille durch das von Ewigkeit her unfehlbar erkannte Gute auch von Ewigkeit her unfehlbar determinirt ist, eben nur dieses zu wollen und nur so zu handeln, wie er thatsächlich handelt. Insofern wird man allerdings mit Recht sagen dürfen, dass die Unterscheidung der „moralischen Nothwendigkeit" von der metaphysischen, welche Leibniz im Interesse der Freiheit Gottes so geflissentlich dem Spinozismus gegenüber betont, nach der Consequenz des Systems hinfällig wird; die Schöpfung der Welt und alles Geschehen in ihr, das ja nur die Entwicklung der schöpferischen Anlage ist, steht bei Leibniz nicht um ein Haar weniger als bei Spinoza unter der absoluten Determination des ewigen unveränderlichen göttlichen Wesens. Immerhin aber bleibt der Unterschied bestehen, dass bei Leibniz das Determinirende die göttliche Vernunft ist, dieses ideale, teleologische Prinzip, welchem die reale Macht als das ausführende Organ untergeordnet ist, während bei Spinoza wegen der Coordination von Ausdehnung und Denken und der Verwerfung des teleologischen Prinzips die Nothwendigkeit des Causalzusammenhangs

allerdings einen abstrakt-realistischen, d. h. naturalistischen oder fatalistischen Charakter bekommt, wie Leibniz ihm nicht ohne Grund vorwirft. Nicht also in einer Abschwächung der strengen Determination oder Gesetzmässigkeit der Welt, sondern in der idealistischen Ergänzung des realistischen Causalismus Spinoza's durch Einführung der Vernunftbestimmung, der Zweckursache und der zweckmässigen Entwicklung in die Idee des gesetzmässigen Weltganzen — darin allein liegt der wesentliche Unterschied zwischen der Leibniz'schen und der Spinoza'schen Kosmologie. Hierin sehe ich den wahren philosophischen Kern der Leibniz'schen Schöpfungslehre, zu welchem sich die Vorstellung der „Wahl der besten Welt" als die mehr populäre, wenn man will, exoterische Darstellungsform verhält. Aber allerdings lässt sich nicht verkennen, dass diese Darstellungsform nicht bloss seine Nachfolger, sondern auch Leibniz selber schon theilweise zu Conzessionen an die vulgäre Weltanschauung und ihre gemüthlich-irrationelle Teleologie verführt hat, welche mit dem wahren Geist seines Systems sich nicht ganz vereinigen lassen, sondern dessen Uebergang in die verflachende Popularphilosophie bezeichnen. Es war dann nur natürlich, dass diesem verflachten Leibnizianismus gegenüber die tieferen Denker wieder auf Spinoza rekurrirten, um in der unerbittlichen Strenge seines gesetzmässigen Causalismus das Mittel zur Reinigung der teleologischen Weltansicht von ihrer unphilosophischen Ausartung zu finden; in ihnen ist daher erst der echte Geist der Leibniz'schen Philosophie aus seiner populären Verpuppung erstanden und zum kräftigsten Ferment des wissenschaftlichen Denkens geworden.

Ist die Schöpfung die Verwirklichung der Idee der besten Welt, so lässt sich die Frage nicht abweisen, wie das viele Uebel, das sich in der wirklichen Welt findet, zu erklären sei? Die Frage der Theodicee, der Rechtfertigung Gottes wegen der Uebel der Welt, hat Leibniz immer beschäftigt; schon in der Abhandlung „de rerum originatione radicali" vom Jahr 1697 kommt er darauf zu sprechen, und deutet dieselben Gedanken an, die er dann in seiner populärsten Schrift, der „Theodicee" (1710) weiter ausgeführt hat. Das Problem war für Leibniz um so ernster, als ihm seine Philosophie nicht erlaubte, sich mit der herkömmlichen dogmatischen Lösung zu begnügen, welche alle Uebel der Welt als Straffolge der menschlichen Sünde, und diese als eine Wirkung der indeterministischen Freiheit erklärt,

also das Uebel der Welt von unerklärlichem Zufall ableitet. Diese Ansicht steht ja in direktem Widerspruch mit seinem kardinalen Prinzip, dass nichts geschehe ohne zureichenden Grund, ein Prinzip, dessen Geltung keinerlei Ausnahme zulassen könnte, ohne seine Kraft zu verlieren, auf welcher doch alle unsere Erkenntniss, insbesondere auch unsere Ueberzeugung von der Existenz Gottes beruht. Was insbesondere die Voraussetzung einer indeterminirten oder indifferentistischen Wahlfreiheit betrifft, so erklärt Leibniz dieselbe ebenso bestimmt, wie Spinoza, für eine Einbildung. In einem vollkommenen Gleichgewicht befindet sich der Mensch nie; immer gibt es einen überwiegenden Grund, der seine Wahl bestimmt, indem er die Neigung des Willens nach einer bestimmten Seite hinlenkt; eine Wahl ohne bestimmenden Grund aus der reinen Indifferenz heraus wäre ein purer Zufall, aber ein solcher ist eine Chimäre, die in der Natur nicht vorkommt. Dennoch handelt der Mensch frei und nicht gezwungen, sofern er ja nicht unter äusserem Zwange steht, sondern seinen eigenen Willen hat; aber dieser sein Wille ist allerdings immer irgendwie determinirt, sei es durch bewusste oder unbewusste Beweggründe, sei es durch vernünftige Gründe oder durch Leidenschaften; immer folgen wir beim wirklichen Wollen dem Resultat aller der konkurrirenden Neigungen, deren letzter Grund in unserer Natur angelegt ist. Die Illusion, als ob wir unbestimmt frei wären, rührt nur daher, dass wir uns der oft unmerklichen Gründe, von denen unsere Entschliessung abhängt, nicht immer bewusst sind; ebensogut könnte die Magnetnadel meinen, sie nehme ihre Richtung aus freiem Belieben, weil sie die unmerkliche Bewegkraft des Magnetismus nicht wahrnimmt*). Diess erinnert an Spinoza's ähnliches Beispiel von der vermeintlich freien Bewegung des geworfenen Steins; aber es ist ein beachtenswerther Unterschied, dass im letztern die bewegende Kraft eine äussere ist, wie die modi im Spinoza'schen Causalnexus von aussen bestimmt werden, während bei der Magnetnadel die bewegende Kraft innerlich ist, wie die Monaden die Ursache ihrer Veränderungen in sich selbst haben. So ist also nach Leibniz auch im Menschen, wie sonst überall, Alles zum voraus festbestimmt, seine Seele ist eine Art von „geistigem Automat", in welchem jeder Vorgang mit Nothwendigkeit

---

*) Op. Ph. 513 ff. 593. 263.

aus der einmal gegebenen Einrichtung folgt. Seine Freiheit besteht eben nur darin, dass es seine eigene Natur ist, aus der all sein Wollen und Thun hervorgeht, diese aber unabhängig ist von allem, was ausser ihm ist, unabhängig sogar vom Willen Gottes insofern, als auch dieser an dem Wesen oder der Natur der Dinge, die sich ihm als Theilideen in der Gesammtidee einer möglichen Welt darstellen, nichts ändert, sondern sie ebenso, wie sie im Stand der puren Möglichkeit sind, durch sein Allmachtswort des Werde in's Dasein treten lässt, zusammen mit all' dem, was die einmal gewählte beste Welt enthält. Auf diese Weise löst sich für Leibniz das bekannte Problem der Vereinigung der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorauswissen und -beschliessen. Selbstverständlich ist aber durch diese Theorie jedes ändernde Eingreifen Gottes in die einmal bestehende Welt ausgeschlossen; er hat sie ja ebenso, wie sie wirklich ist, mit dem Zusammenhang alles Einzelnen unter einander, auch mit allen ihren Unvollkommenheiten, von Anfang vorausgesehen, hat sie nach seiner Weisheit als die beste erkannt und zur Verwirklichung gewählt; wie könnte er nun noch sie ändern unbeschadet seiner Weisheit? Es ist ja nicht Gottes Sache, unvollkommene Entschliessungen zu fassen, bei welchen nur ein Theil und nicht das Ganze in Betracht gezogen wäre. Nachdem also einmal von Anfang Alles zusammen geregelt worden ist, kann an der so festgestellten Welt auf Grund der hypothetischen Nothwendigkeit, wie sie auf dem Schöpfungsbeschluss Gottes ruht, nichts mehr geändert werden. Wunder und Gebetserhörungen sind dadurch zwar nicht ausgeschlossen, wohl aber sind auch sie, als von Gott von Anfang mit allem Andern vorausgesehene und beschlossene Ereignisse, in das geordnete Ganze der Welteinrichtung miteinbeschlossen, d. h. aber aus rein supranaturalen Eingriffen Gottes sind sie zu relativ ausserordentlichen Phänomenen des Weltorganismus herabgesetzt, worauf unten noch näher die Rede kommen wird.

Aber liesse sich nicht doch eine Welt denken ohne Uebel und Sünde, die besser wäre als die wirkliche? Leibniz antwortet darauf zunächst, dass es noch sehr fraglich sei, ob solch eine utopische Welt wirklich besser, reicher an Leben und mannigfachen Gütern wäre, als die jetzige es ist. Man dürfe nicht vergessen, dass Manches, was dem oberflächlichen Blick als Uebel erscheint, sich von anderer Seite

betrachtet auch wieder als ein Gut oder als Mittel zu einem sonst nicht zu erreichenden Gut erweise. Wer würde die Gesundheit schätzen, der nicht auch einmal krank gewesen wäre? Wer möchte immer nur Süssigkeiten geniessen und verlangte nicht auch dazwischen nach Saurem und Bitterem? Was wäre ein Gemälde ohne Schatten, eine Harmonie ohne aufzulösende Dissonanzen? Sogar die Sünde Adams und der Menschheit wird öfters in der Schrift und von Kirchenvätern als ein Mittel zu dem grösseren Gut der Gnade oder Erlösung betrachtet. — Es ist ein Ausdruck seiner persönlichen Gesinnung, seiner dankbar-heiteren Gemüthsart, wenn Leibniz die Pessimisten erinnert, es sei schon im bürgerlichen Gemeinwesen der Malkontente kein guter Bürger, noch mehr aber sei es unrecht, wenn man als missvergnügter Bürger des Gottesstaats nur ein Auge habe für die Schattenseiten des Lebens, statt vielmehr dankbar den Blick auf die weit überwiegenden Güter zu richten. Sei auch zuzugeben, dass die Erfahrung in diesem Leben uns auch ungelöste Disharmonien zeigt, z. B. das Glück der Schlechten und das Unglück der Guten, so lasse uns Vernunft und Religion die Lösung solcher Räthsel vom andern Leben erhoffen. Freilich verdoppeln sich hier von anderer Seite die Einwürfe: vergleicht man die wenigen Erwählten mit den vielen Verworfenen, so erscheint es befremdend, dass selbst in der grossen Zukunft der Ewigkeit unter der höchsten Autorität des allgütigen Herrschers das Uebel solle den Vorzug haben vor dem Guten. Indess, meint Leibniz, sei es auch damit nicht so gar schlimm; man dürfe sich vielleicht der Hoffnung einer allgemeinen Beseligung Aller am Ende der Dinge (Apokatastasis) getrösten; oder gesetzt auch, es würde von den Menschen die grössere Zahl unselig, so bliebe doch immer der Trost, dass die unzähligen anderen Weltkörper von vernünftigen Geschöpfen bewohnt seien, von welchen uns nichts hindere anzunehmen, dass sie der Mehrzahl nach glücklich seien, sodass für den Gottesstaat doch noch immer trotz der vielen verdammten Menschen eine reichliche Ueberzahl herauskommen könne.

Indess ist mit derartigen Hypothesen und Raisonnements die Sache natürlich nicht erschöpft. Die Frage muss tiefer gefasst werden, um zu einer philosophischen Lösung zu führen. Sie lautet: woher kommt überhaupt das Uebel in der Welt? wie reimt sich dasselbe mit einer Schöpfung der göttlichen Weisheit und Güte? Die Alten

suchten seine Ursache in der Materie, die sie als ungeschaffen und von Gott unabhängig dachten; wir aber, die wir jedes Wesen von Gott ableiten, wo finden wir die Quelle des Uebels? Leibniz antwortet, sie muss gesucht werden in der idealen (intelligiblen) Natur der Kreatur, sofern dieselbe zu den ewigen Wahrheiten gehört, welche das Objekt des göttlichen Verstandes, unabhängig von seinem Willen, bilden. Näher unterscheidet Leibniz dreierlei Uebel: das metaphysische, bestehend in der einfachen Unvollkommenheit, wie sie nothwendig jeder Kreatur zukommt, das physische, bestehend im Leiden, und das moralische, bestehend im Bösen. Diese beiden letzteren sind zwar nicht an sich (absolut) nothwendig, wohl aber relativ als Bestandtheile der bestmöglichen Welt, liessen sich also von Gott nicht vermeiden, wenn er (wie er moralisch nicht anders konnte) diese bestmögliche Welt realisiren wollte; er lässt also Uebel und Böses zu als conditio sine qua non des Guten, mit welchem sie in der Idee der besten Welt untrennbar verknüpft sind. Leibniz adoptirt zur Verdeutlichung dieses Begriffs der „Zulassung“ die Unterscheidung der Dogmatiker zwischen dem „vorausgehenden und dem nachfolgenden Willen“ Gottes: nach dem ersten will Gott das Gute als solches, bezweckt einfach die Vollkommenheit; aber diesem idealen Zweck kann der reale Erfolg nicht unmittelbar entsprechen, weil er bedingt ist durch die vom göttlichen Willen unabhängigen ewigen Wahrheiten oder an sich nothwendigen Wesenheiten der Dinge; aus der Conkurrenz jenes idealen Zwecks mit den verschiedenen Bedingungen seiner Realisirung ergibt sich nun, gleichsam als die Diagonale im Parallelogramm der Kräfte, das Möglichstgute als das wirkliche Objekt des „nachfolgenden“ (realisirenden) Willens; in diesem aber ist auch das physische und moralische Uebel als Moment des Ganzen kraft der höchsten Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten miteingeschlossen. Insofern also will Gott zwar nicht nach seinem absoluten (vorausgehenden), wohl aber nach seinem relativen (nachfolgenden) Willen auch das Uebel, er lässt es zu, nicht als Selbstzweck, sondern als begleitenden Nebenerfolg des Guten, das er anders nicht realisiren könnte. — Zieht man von diesen Reflexionen die oben besprochene populäre Darstellungsform des Wählens und Beschliessens Gottes ab, so ergibt sich ein tiefsinniger und fruchtbarer Gedanke, der in der That geeignet ist, ebensowohl über den abstrakten irrationellen Idea-

lismus der populären Teleologie und ihrer wunderwirkenden Allmacht, wie über den abstrakten Realismus des ateleologischen (Spinoza'schen) Causalismus hinauszuführen und eine Weltanschauung zu begründen, bei welcher die idealen Zwecke und die realen Nothwendigkeiten gleich entschieden zur Geltung kommen. So hat Leibniz in seiner Theodicee (deren Bedeutung nur darum so vielfach verkannt und gering geachtet wird, weil man hinter der schlichten Form die gewichtigen Gedanken übersieht) die Richtungslinie ausgesteckt, in welcher sich das Denken der Neuzeit bewegt und die Lösung der schwierigsten theoretischen und praktisch-religiösen Probleme sucht.

Uebrigens hat sich Leibniz auch den altherkömmlichen, von der griechischen Philosophie durch die Väter adoptirten und durch die ganze mittelalterliche Theologie fortgeführten Gesichtspunkt der Negativität des Uebels für den Zweck seiner Theodicee nicht entgehen lassen, obgleich derselbe zu seinen eigenen originellen Ausführungen, wie sie eben besprochen wurden, nicht mehr ganz zu passen scheint. Er hebt den oben bemerkten Unterschied zwischen dem metaphysischen und dem physischen und moralischen Uebel wieder auf, indem er auch diese beiden auf den negativen Begriff des Mangels an Vollkommenheit oder Realität, der Schranke, Privation zurückführt. Wird das Uebel so gefasst, so hat es dann natürlich seinen Grund nicht in Gott, weil es als Negatives überhaupt keinen positiven Grund hat. Insofern kann gesagt werden, dass die Geschöpfe nur ihre Vollkommenheit, was sie an Realität besitzen, von Gott haben, ihre Unvollkommenheit aber von sich selbst, sofern die Schranke überhaupt zum Begriff des endlichen Geschöpfs und verschiedene Grade der Beschränktheit zur Mannigfaltigkeit der Welt gehören. Allein zu einer befriedigenden Lösung des Problems genügt diese Betrachtungsweise darum nicht, weil sie auf einem oberflächlichen Begriff des Uebels beruht, der schon vom physischen Uebel (Schmerz) nicht zutrifft, noch weniger vom moralisch Bösen, wie diess später von Schelling mit Recht gerügt wurde.

Ist nun also die wirkliche Welt trotz aller ihrer Uebel doch die beste Welt, weil die nach der nothwendigen Natur der Dinge unvermeidlichen Uebel nicht bloss aufgewogen, sondern weit überwogen werden vom Guten, das in ihr zur Verwirklichung kommt, so fragt sich, worin wir nach Leibniz das Gute, welches den höchsten Welt-

zweck bildet, zu suchen haben? Leibniz findet den höchsten Zweck, auf welchen uns der Grundtrieb unserer Natur hinweise, in der Glückseligkeit. Aber die wahre Glückseligkeit besteht ihm nach der anziehenden Abhandlung „von der Glückseligkeit“ (Op. Ph. 671) in „solcher Freude, welche der Mensch sich allezeit selbst machen kann, wenn das Gemüth wohl beschaffen ist, nämlich in Empfindung einer Lust an ihm selbst und an seinen Gemüthskräften, wenn man in sich eine starke Neigung und Fertigkeit zum Guten und zur Wahrheit fühlet“. Freude ist überhaupt nach seiner Definition nichts anderes als „Gefühl der Vollkommenheit“, wie Schmerz Gefühl der Unvollkommenheit. Vollkommenheit aber besteht in der „Kraft zu wirken“; „je grösser die Kraft, je höher und freier ist das Wesen“. Dauernde Freude oder Glückseligkeit kann demgemäss nur hervorgehen aus der stetigen Vervollkommnung oder Ausbildung der Kraft, Freiheit, Uebereinstimmung, Ordnung und Schönheit des eigenen Wesens. Nun ist aber die eigenthümliche Kraft des Menschen seine Vernunft, vermöge welcher er nicht bloss verworrene Vorstellungen hat, wie die niederen Monaden, auch nicht bloss einzelne Wahrnehmungen und Verknüpfung derselben durch Erinnerung, wie die Thierseele, sondern befähigt ist, die ewigen Wahrheiten, welche das Wesen und Gesetz der Dinge bilden, und ihren Urquell, die göttliche Vernunft, zu erkennen. „Daraus denn folget, dass nichts mehr zur Glückseligkeit diene, als die Erleuchtung des Verstandes und Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken, und dass solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntniss derer Dinge zu suchen, die unsern Verstand immer weiter zu einem höheren Lichte bringen können, dieweilen daraus ein immerwährender Fortgang in Weisheit und Tugend, auch folglich in Vollkommenheit und Freude entspringt, davon der Nutzen auch nach diesem Leben bei der Seele bleibet.“ Eben darin, „dass der Wille durch die Vernunft zum Besten bestimmt werde“, besteht nach Leibniz die höchste Freiheit, die mit der wahren Glückseligkeit eins ist. Die Uebereinstimmung dieser Sätze mit der Moral Spinoza's fällt in die Augen; doch ist ein Unterschied nicht zu übersehen. Die Freiheit, in welcher Spinoza das Ziel der Moral erblickt, ist eine bloss subjektive, die Unabhängigkeit des Menschen von allem Aeussern, sein nur auf Gott beruhendes Selbstgenügsamsein und Mit sich selbst übereinstimmen; er stellt den Menschen auf die

erhabene Höhe, wo er im Bewusstsein seiner Einheit mit Gott die umgebende Welt vergisst, sich über sie entrückt fühlt, aber ebendamit löst er auch das sociale Band, das den Einzelnen an die Gesellschaft knüpft; zu der einsamen Höhe seiner intellektuellen Gottesliebe reichen die Leiden und Freuden der Erde überhaupt, reichen also auch die sympathischen Affekte der Menschenliebe nicht hinan. Anders bei Leibniz. Wie es nach ihm zum Wesen jeder Monade gehört, mit allen andern in Beziehung zu stehen, ein lebendiger Spiegel des Universums zu sein, so kann dann auch die wachsende Vollkommenheit der menschlichen Geistesbildung nicht zur Auflösung, sondern vielmehr nur zu immer klarerem Bewusstsein und freierem Bejahen dieser wechselseitigen Bezogenheit und socialen Gebundenheit führen; je vernünftiger also der Mensch ist, desto weniger kann er seine Glückseligkeit in eigennütziger Isolirung finden, desto mehr wird er sich vielmehr über das Glück Anderer wie über sein eigenes freuen d. h. die Menschen lieben. Die Liebe ist Erhöhung des eigenen Glücks durch Theilnahme am fremden. Je mehr Liebe also, desto grössere Glückseligkeit, desto grössere Vollkommenheit, desto mehr Leben. Darum sagt Leibniz das schöne Wort, das wir bei Spinoza vergebens suchen würden: „So viel ist unser Leben für ein wahres Leben zu schätzen, als man darin wohlthut".

Darin aber stimmt nun Leibniz ganz mit Spinoza überein, dass auch ihm die sittliche Vollkommenheit, Glückseligkeit und Freiheit des Menschen nicht zu trennen ist von der wahren Frömmigkeit. Und auch er definirt diese, wie Spinoza, als die auf der Erkenntniss der göttlichen Vollkommenheit beruhende Liebe zu Gott. Er erkennt darin den unterscheidenden Vorzug der christlichen Religion vor der jüdischen wie heidnischen, dass die Gottheit nicht mehr bloss Gegenstand unserer Furcht und Verehrung, sondern unserer Liebe sei*). Dadurch befriedigt die Religion das innerste Bedürfniss unserer Natur und gibt uns einen Vorgeschmack der künftigen Seligkeit. Denn es gibt nichts so beglückendes als zu lieben, was der Liebe werth ist. Die Liebe freut sich der Vollkommenheit des Geliebten; vollkommener aber als Gott gibt es nichts; also ist die Liebe zu ihm die natürliche Folge der Betrachtung seiner Vollkommenheiten;

---

*) Théod. Préface. Op. Ph. 469.

diese aber ist uns darum leicht, weil wir die Abbilder davon in uns selber finden. „Die Vollkommenheiten Gottes sind die unserer eigenen Seelen, nur dass er sie ohne Grenzen besitzt"; er ist ein Ocean, von dem wir nur Tropfen empfangen haben; Macht, Erkenntniss, Güte, von denen wir etwas haben, sind in ihm ganz; er ist ganz Ordnung, Schöpfer der allgemeinen Harmonie, Urquell aller Schönheit, die ein Strahl seines Lichtes ist. — Sofern wir also in Gott das Urbild unserer selbst lieben, zu welchem das unserer Seele natürliche Streben nach dem Vollkommenen uns hinzieht, so liesse sich wohl sagen, dass nach Leibniz der Mensch in Gott sich selbst liebt, wie nach Spinoza Gott im Menschen sich selbst liebt; nach diesem gibt der Mensch in der Liebe Gottes sich selbst auf, um nur Gott wirken zu lassen, nach jenem findet er in Gott sich selbst vollendet wieder; nach diesem ist die fromme Gottesliebe das Selbstopfer des Endlichen, nach jenem die Selbstbehauptung des Göttlichen im Menschen; und ist nicht beides wahr, um so wahrer, je mehr es mit dem andern vereinigt gedacht wird?

Worin aber hinwiederum Leibniz und Spinoza ganz übereinstimmen, das ist die entschiedene Betonung der theoretischen Erkenntniss als Voraussetzung und der praktischen Sittlichkeit als Folge der Liebe Gottes. „Die wahre Frömmigkeit — so fährt er an obiger Stelle fort — besteht in der Liebe Gottes, aber in einer erleuchteten Liebe, deren Wärme vom Licht begleitet sein soll." Man kann Gott nicht lieben, wenn man seine Vollkommenheit nicht kennt, wenn man gar sich von ihm ein völlig entstelltes Bild macht wie von einem willkürlichen despotischen Herrscher, den zu lieben geradezu unmöglich, den nachzuahmen unrecht wäre. Hingegen die wahre Erkenntniss der Vollkommenheit Gottes schliesst auch die Prinzipien der wahrhaften Frömmigkeit, der thätigen Gottesliebe in sich. Sie pflanzt die Freude am Guten in's Herz und indem sie Alles auf Gott als das Centrum bezieht, verwandelt sie das Menschliche in's Göttliche. In der Erfüllung seiner Pflicht, im Gehorsam gegen die Vernunft, in der Bezweckung des gemeinen Besten erfüllt man die Gebote der höchsten Vernunft und dient der Ehre Gottes, welche vom allgemeinen Wohl nicht verschieden ist. Ob man Glück habe oder Unglück, man ist zufrieden mit dem, was kommt, denn man ist ergeben in den Willen Gottes und weiss, dass, was er will, das Beste

ist. Auch üble Erfolge lassen uns in dieser Gemüthsverfassung nicht irre werden, auch der Undank der Menschen lässt uns nicht erlahmen in der Uebung unseres Wohlwollens. Unsere Liebe ist demüthig und bescheiden, stets darauf bedacht, die eigenen Fehler zu richten, die fremden aber zu entschuldigen und verbessern, uns selbst zu vervollkommnen und Niemandem Unrecht zu thun. „Es gibt keine Frömmigkeit, wo keine Liebe ist, und ohne dienendes Wohlthun keinen aufrichtigen Gottesdienst.“

In diesen schönen Sätzen liegt der Kern von Leibniz' persönlichem Glaubensbekenntniss. Wie aber verhält er sich zur positiven kirchlichen Religion? Zunächst ist er Menschenkenner genug, um zu wissen, dass die „solide Frömmigkeit“, wie sie Licht und Tugend, Ueberzeugung und sittliche Praxis ist, niemals die Sache der grossen Menge gewesen ist, was auch gar nicht zu verwundern sei in Anbetracht der menschlichen Schwachheit, die vom Aeussern sich imponiren lasse, für das Innere aber wenig Empfänglichkeit habe. Die Menge hat daher noch immer, sagt er, die Frömmigkeit in die Formalitäten der Religion gesetzt, welche in doppelter Weise jene echte Frömmigkeit nachahmen, in Ceremonien, welche den Tugendhandlungen ähneln, und in Glaubensformeln, welche einen Schatten der Wahrheit darstellen und sich mehr oder weniger dem reinen Lichte nähern. Leibniz ist nun aber weit entfernt davon, diese Formalitäten zu verwerfen; er beurtheilt vielmehr ihren Werth genau nach demselben Massstab, den wir schon Spinoza haben anlegen sehen, und der uns auch bei Lessing und Kant wieder begegnen wird: er hält alle diese Formalitäten insoweit für löblich, als sie geeignet seien, das, was sie nachahmen, auszudrücken und zu fördern; er glaubt, dass die religiösen Ceremonien und Kirchensatzungen schon nach der Absicht der Religions- und Ordensstifter keinen andern als den pädagogischen Zweck der Erziehung der Menschen zur Sittlichkeit gehabt haben. Ebenso verhalte es sich mit den Glaubensformeln: sie wären passabel, wenn sich darin nichts fände, das nicht im Einklang stände mit der heilsamen (salutaire) Wahrheit, möchten sie dann auch nicht die ganze Wahrheit, um die es sich handelt, enthalten, aber nur zu oft geschieht es, dass die Frömmigkeit durch Formen erstickt und das göttliche Licht durch die Meinungen der Menschen verdunkelt wird.“ Also auch nach Leibniz kommt es bei den Glaubensformeln nicht

darauf an, ob sie volle theoretische Wahrheit enthalten, sondern nur auf die „heilsame Wahrheit“, d. h. darauf, dass ihr Eindruck auf das Gemüth ein praktisch heilsamer sei; diess kommt offenbar dem Satz Spinoza's sehr nahe, dass es sich bei den Dogmen nicht sowohl um das verum als um das pium handle, nicht um's Wissen, sondern um die Lenkung der Gemüther zum Gehorsam und zur Rechtschaffenheit. Immerhin aber scheint der Unterschied beachtenswerth, dass bei Spinoza zwischen dem verum und dem pium, der theoretischen Wahrheit und der religiösen Vorstellung keinerlei positives Verhältniss besteht, weshalb die Heilskraft der letzteren hier unerklärbar wird; Leibniz dagegen gesteht den Glaubensformeln soviel zu, dass sie sich dem reinen Licht der Wahrheit mehr oder weniger nähern, wenn sie auch nicht die ganze haben; er findet also in ihnen wenigstens relative Wahrheit und damit auch den Erklärungsgrund für ihre praktische Heilsamkeit. In dem für die ganze Leibniz'sche Philosophie so bedeutsamen Begriff der Relativität, der Approximation, der Entwicklung haben wir hier die bei Spinoza vermisste Vermittlung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Philosophie und Theologie. So gewiss hiermit das richtige Prinzip aufgestellt war, in dessen Richtungslinie sich die neuere Religionsphilosophie von Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechts“ an weiter bewegt hat, so wenig ist doch zu verkennen, dass bei Leibniz selber die Art und Weise jener Vermittlung noch viel Schwankendes, Unklares und Unhaltbares zeigt, — eine natürliche Folge der dogmatistischen Befangenheit, deren Ueberwindung der kritischen Philosophie vorbehalten blieb.

Die „Uebereinstimmung von Glauben und Vernunft“ zu beweisen, ist der Zweck einer besondern (die Theodicee einleitenden) Abhandlung von Leibniz, zu welcher er durch den Skeptiker Peter Bayle veranlasst war, welcher durch scharfsinnige Kritik der kirchlichen Dogmen (besonders von der Sünde und Erwählung) den Beweis zu führen suchte, dass Glaube und Vernunft einander durchaus widersprechen und dass man also nur die Wahl habe zwischen blindem Glauben (wofür er selbst zu plaidiren sich den Anschein gab) oder radikalem Unglauben. Leibniz bemerkt zunächst im Allgemeinen gegen diesen Standpunkt, der den „Triumpf des Glaubens“ im Beweis seiner Irrationalität sucht, dass hierbei Gott mit Gott in Zwiespalt gesetzt werde, da ja doch die Vernunft ebensogut wie der Glaube

eine Gabe Gottes sei. Aber auch mit sich selbst kommt der Verächter der Vernunft in Zwiespalt, denn es ist ja eben die Vernunft selber das Organ, durch welches wir glauben müssen. Der Glaube ist eine feste Zustimmung und diese kann in richtiger Weise nur auf Grund guter Gründe gegeben werden. Wer glaubt ohne vernünftigen Grund zu glauben, der kann in seine Phantasieen verliebt sein, aber die Wahrheit sucht er nicht und gehorcht nicht dem göttlichen Meister, der will, dass wir Gebrauch machen sollen von den Fähigkeiten, die er uns zur Behütung vor Irrthum gegeben hat. Ist ein Solcher auf dem rechten Weg, so ist's ein Zufall, ist er auf dem falschen, so ist's seine Schuld und trifft ihn die Verantwortung dafür. Gründete sich der Glaube nicht auf Vernunft, welchen Grund hätten wir dann, die Bibel dem Koran oder den brahmanischen Religionsbüchern vorzuziehen? Wie wären alle die schönen apologetischen Werke über die Wahrheit der christlichen Religion ohne Vernunft zu Stande gekommen? Auch innerhalb des Christenthums bedient sich jede Sekte bei ihren Glaubensstreitigkeiten mit Vergnügen der Vernunft, soweit sie daraus Nutzen zu ziehen glaubt, sobald jedoch die Gründe ausgehen, dann ruft man, das sei ein Glaubensartikel, der über die Vernunft gehe! Also schon aus der Thatsache, dass der Glaube sein Recht vor dem Forum der Vernunft zu verantworten und zu vertheidigen pflegt, ergibt sich, dass er nicht wider die Vernunft sein kann. Daraus folgt aber nothwendig, dass nichts wahrer Gegenstand des Glaubens sein kann, was mit der Vernunft in völligem, unlöslichem Widerspruch steht. Die Vernunftwidrigkeit eines Glaubenssatzes ist also der sichere Beweis seiner Falschheit oder dafür, dass er nicht wirklich aus göttlicher Offenbarung, sondern aus menschlicher Einbildung stammt. Der vorgebliche „Triumpf" eines solchen Glaubens, dessen Vernunftwidrigkeit nachgewiesen ist, könnte nur verglichen werden mit den Freudenfeuern, die man nach verlorener Schlacht anzündet: er wäre eine verzweifelte Ironie oder trügerische Komödie. Und darum sagt Leibniz das noch heute beherzigenswerthe Wort: „In Sachen der Religion auf die Vernunft verzichten zu wollen, ist in meinen Augen ein fast sicheres Merkmal entweder eines Eigensinns, der an Schwärmerei grenzt, oder, was noch schlimmer ist, der Heuchelei."

Allein nicht Alles, was vernunftwidrig zu sein scheint, ist es

darum auch in Wahrheit. Man muss, sagt Leibniz mit den Scholastikern, unterscheiden zwischen dem, was über unsere menschlich beschränkte Vernunft d. h. über unsere Erfahrung und unsere Verständnissfähigkeit hinausgeht, und dem, was der Vernunft überhaupt, der göttlichen Vernunft, welche die unverletzliche Kette der ewigen Wahrheiten ist, widerspricht. Nur das letztere ist im vollen Sinn widervernünftig und damit unmöglich, ersteres aber ist bloss übervernünftig und dabei doch wohl möglich. — Es lässt sich nun zwar ohne Zweifel dieser Unterscheidung ein gewisses Recht nicht abstreiten; sie enthält vor Allem eine beherzigenswerthe Warnung vor leichtfertigem und voreiligem Absprechen in religiösen Fragen, vor jener naseweisen Kritik, die Alles sofort für sinnlos erklärt, dessen Sinn nicht an der platten Oberfläche liegt; eine Warnung auch vor verfrühtem Abschliessen des wissenschaftlichen Urtheils in Problemen, die noch nicht spruchreif sind, weil das Beweismaterial noch zu unvollständig, die Instanzen noch zweifelhaft sind u. dgl.; kurz das gute Recht jener Unterscheidung liegt in der Appellation von einer Vernunft, welche noch unvernünftig oder ungenügend instruirt ist, an die vernünftigere und besser zu instruirende Vernunft; das „Uebervernünftige“ in diesem Sinn ist es immer bloss relativ, nicht absolut; so gefasst würde dieser Begriff auch zu Leibniz' Prinzipien trefflich stimmen. Aber Leibniz ist dabei nicht stehen geblieben, sondern hat dem Begriff des Uebervernünftigen eine Ausdehnung gegeben, die mit seinen philosophischen Prämissen sich kaum mehr vertragen dürfte. Er setzt nämlich die scholastische Unterscheidung des Wider- und Uebervernünftigen in Beziehung zu seiner Unterscheidung des metaphysisch und des physisch Nothwendigen. Nur jenes, wozu die logischen und mathematischen Wahrheiten gehören, soll absolut nothwendig, ein Widerspruch dagegen also absolut unmöglich sein; dagegen die physischen Gesetze sollen bloss hypothetisch nothwendig sein auf Grund des göttlichen Willens, der sie der Natur vorgeschrieben habe, und der daher auch Ausnahmen von ihnen statuiren könne. Solche Ausnahmen seien dann zwar über unsere Vernunft, die an die Erfahrung und ihre Gesetze gebunden ist, aber nicht wider die Vernunft überhaupt, sofern nicht wider die absolut nothwendigen (indispensablen) Wahrheiten der Metaphysik. Das Merkmal des „Uebervernünftigen“ ist also, dass es sich durch Vernunftgründe weder be-

weisen lässt — dann wäre es vernünftig, noch auch widerlegen — dann wäre es unvernünftig und unmöglich.

Von dieser Art sind nun nach Leibniz die Wunder oder solche Vorgänge, bei welchen Gott die Kreaturen von den Gesetzen, welche er ihnen vorgeschrieben hat, entbindet und etwas hervorbringen lässt, worauf ihre Natur nicht von selbst geht. Sie sind möglich, weil sie nur den Naturgesetzen widersprechen, welche keine ewigen, sondern positive Wahrheiten sind, die auf der freien Wahl Gottes beruhen; diese Wahl war nun zwar keine grundlose, sondern bestimmt durch die Erwägungen der moralischen Zweckmässigkeit (convenance); aber eben desswegen, weil die physische Nothwendigkeit der Naturgesetze auf die moralische Nothwendigkeit der göttlichen Weisheit begründet ist, so ist sie auch durch diese bedingt und muss daher moralischen Rücksichten höherer Art weichen. „Die allgemeinen Gründe des Guten und der Ordnung, welche Gott (bei der Schöpfung) bewogen haben, können in gewissen Fällen durch höhere Gründe einer höheren Ordnung überwunden werden.“ — Es scheint mir nun zwar mehr als zweifelhaft, ob diese Theorie sich widerspruchslos mit der Leibnizschen Monadenlehre, ja ob auch nur mit dem Grundgedanken der Theodicee von der Unvermeidlichkeit der Uebel im unabänderlichen Zusammenhang der Welt vereinigen lasse; Leibniz glaubte sie indess dadurch vereinigen zu können, dass er die Wunder in den göttlichen Weltplan von Anfang mit aufgenommen und in der gesammten Anlage des Naturmechanismus, der ja auf die sittlichen Zwecke der Geisterwelt überhaupt eingerichtet sei, präformirt sein liess; ja er sah eben darin, dass jedesmal im zweckmässigen Moment der Naturlauf das Wunder erscheinen lässt, einen weiteren Beweis für die vorausbestimmte allgemeine Harmonie der Körper- und Geisterwelt, der wirkenden und Zweckursachen, des Reiches der Natur und der Gnade oder Gottes als des Weltbaumeisters und Gottes als des Weltregenten, des Herrschers im Gottesstaat der sittlichen Geister. — Bei aller Anerkennung des Scharfsinnes, welchen Leibniz auf diese Theorie verwendet, wird man ihm doch wohl kein Unrecht thun mit dem Urtheil, dass er hier von seinem philosophischen Standpunkt, der die volle Einheit der Teleologie mit dem Mechanismus, der idealen Zwecke und der kausalen Nothwendigkeit anstrebt, wieder herabgestiegen sei zu jener populären, gemüthlich-irrationellen Teleologie, gegen welche

Spinoza seine wuchtigen Streiche geführt hat; wir werden dadurch aber auch des Letztern allzu schroffe Einseitigkeit um so eher motivirt, seine Verwerfung aller Teleologie um so entschuldbarer finden, wenn wir sehen, wie die Versuchung des Idealismus, nach der andern Seite hin abzuirren, so gross ist, dass selbst ein Denker wie Leibniz sie nicht völlig zu meiden vermochte.

Uebrigens hat Leibniz das Gebiet des Uebervernünftigen nicht auf die Wunder beschränkt, sondern darunter auch die Dogmen grossentheils subsumirt, s. B. die Trinität, Menschwerdung, Eucharistie, Auferstehung, ewige Höllenstrafen. Diese Lehren alle machte er sich anheischig gegen die Ungläubigen von allen Widersprüchen zu vindicieren, somit als nicht vernunftwidrig, sondern möglich nachzuweisen; dagegen die Wahrheit der Mysterien positiv zu beweisen, wollte er nicht unternehmen, weil sie eben nicht aus der Vernunft, sondern aus der Offenbarung stammen. Darin liegt nicht etwa ein Zweifel an diesen Dogmen angedeutet, an welche Leibniz vielmehr ernstlich geglaubt zu haben scheint, sondern es entspricht diess eben genau dem Verhältniss des Denkens zum „Uebervernünftigen" im obigen Sinn des Worts; die Vernunft kann hier den Beweis für die Möglichkeit geben und damit dem Glauben Raum schaffen, aber diesen begründen kann sie nicht, da jene Dinge über ihren Horizont gehen. Diese Lücke ersetzt die Offenbarung, welche Leibniz ganz im traditionellen Sinn als übernatürliche Mittheilung von Lehren fasst. Er unterscheidet die ursprüngliche Offenbarung, welche in einem unmittelbaren Eindruck Gottes auf den Geist bestehe, für welchen wir keine Grenzen festsetzen können, von der überlieferten, die uns auf dem ordentlichen Weg der Mittheilung zukommt, die sich der vorhandenen Vorstellungen und Worte bedient. Dabei bemerkt er jedoch ausdrücklich, dass keine Offenbarung, auch die unmittelbare und ursprüngliche nicht, im Widerspruch zu einer klaren Vernunfterkenntniss stehen dürfe, weil wir sonst kein Mittel besässen, uns ihrer Wahrheit, ihres wirklich göttlichen Ursprungs und richtigen Sinnes zu vergewissern. Noch nöthiger aber sei die vernunftgemässe Vergewisserung für diejenigen, welche die Offenbarung nur aus zweiter Hand, durch mündliche und schriftliche Ueberlieferung bekommen; hier müsse die Glaubwürdigkeit der Quelle, speciell also die heilige Schrift erst vor dem Tribunal der Vernunft geprüft, das Creditiv ihrer Autorität

richtig erfunden werden, ehe die Vernunft sich derselben unterwerfen könne*). Es sind diess ganz die Grundsätze des später sogenannten „Supranaturalismus". Die Geschichte der Theologie lehrt, wie von diesen Prämissen aus das Supranaturale und Suprarationale immer mehr eingeengt und durch den doppelten Schlüssel der historischen Schriftforschung und der Analyse des religiösen Bewustseins die Mysterien der Dogmen dem denkenden Geist aufgeschlossen wurden. Dass aber vor dieser Erschliessung das dogmatische Gebiet auch für einen Denker wie Leibniz noch zum „Uebervernünftigen" gehörte, wird Jeder in der Ordnung finden, der aus der Geschichte gelernt hat, dass auch die grossen Genien nie völlig die Schranken ihrer Zeit überspringen. Ebendarum aber, weil hierauf nicht mehr Leibniz' philosophisches Denken sich erstreckte, haben wir seine dogmatisch-kirchlichen Ansichten und Bestrebungen nicht in den Bereich seiner Religionsphilosophie, die uns hier allein anging, zu ziehen.

---

3. Christian Wolff und die Aufklärung.

Die Leibniz'sche Philosophie zu systematisiren und zu popularisiren, war bekanntlich das verdienstliche Werk von Christian Wolff. Aber die Popularisirung war naturgemäss zugleich eine Verflachung; es war der exoterische Leibnizianismus, der durch Wolff zur herrschenden Denkart der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gemacht wurde; wobei man indessen nicht vergessen darf, dass auch hier, wie immer in ähnlichen Verhältnissen, das philosophische System mehr der Spiegel als der Grund des Zeitgeistes war. Das Zeitalter der Aufklärung vermochte nun einmal die Leibniz'sche Philosophie nur in der Gestalt zu verstehen und sich anzueignen, wie sie seiner eigenen Denkart entsprach. So sympathisch diese sich von dem teleologischen Prinzip jener Philosophie angezogen fühlte, so unvermeidlich war es, dass sie dasselbe auf das Niveau ihrer praktisch-utilitaristischen Verständigkeit herabzog und damit freilich etwas ganz anderes

*) Op. Ph. 408. 488.

daraus machte, als was es nach dem echten Geist Leibnizens sein sollte und war. Hier ist die Teleologie eine objektive, innerliche und universelle: jedes Ding trägt in seinem Wesen schon seinen Zweck, und verwirklicht denselben durch Entwicklung seiner Anlage, und auch der Zweck der ganzen Welt liegt in nichts anderem als in der grösstmöglichen Summe von Vollkommenheit oder innerer Zweckmässigkeit aller ihrer Theile. So objektiv aber, so selbstlos universell vermag das Aufklärungszeitalter schlechterdings nicht zu denken; es ist viel zu subjektiv, zu anthropocentrisch, zu naiv egoistisch gerichtet, als dass es bei der Betrachtung der Dinge auch nur einen Augenblick von den mancherlei Zwecken und Bedürftigkeiten der Menschen zu abstrahiren vermöchte; darum erscheint es ihm ganz selbstverständlich, dass die Zweckmässigkeit der Dinge eben in ihrer Brauchbarkeit für die menschlichen Zwecke, in ihrer Nützlichkeit bestehe; und dass die Weisheit des Schöpfers bei Einrichtung der Welt schon nichts anderes im Auge gehabt habe, als eben diese Nützlichkeit der Dinge für uns, für die Befriedigung aller unserer „Nothdurft, Bequemlichkeit und Ergötzlichkeit.“ Damit war denn freilich der Standpunkt der Philosophie, überhaupt der Wissenschaft, welche die Dinge nach ihrem Wesen an sich, nach dem objektiven Grund und Gesetz ihres Daseins erkennen will, völlig verlassen und vertauscht mit dem des praktischen Lebens, das für die Dinge sich nur soweit interessirt, als sie für uns nützlich oder schädlich sind oder werden können. Aber diese Verschiebung des Gesichtspunkts, diese Verwechselung des grossartigen philosophischen Prinzips der inneren Zweckmässigkeit mit dem kleinlichen vulgären Prinzip der äusseren Nützlichkeit liegt so ganz in der praktisch-verständigen und naiv-egoistischen Natur des Aufklärungszeitalters, dass es ungerecht wäre, die Schuld davon einem einzelnen Manne aufzubürden. der eben nur das, was im Geist der Zeit lag, schulmässig formulirt hat.

Es lässt sich zum voraus erwarten, wie sich von hieraus die religiöse Weltansicht gestalten musste. Für die äusserlich teleologische Betrachtungsweise, die in allen Dingen nur Mittel für äussere, zufällige Zwecke sieht, ist auch die Welt nur eine Summe zufälliger Existenzen, die ihren Grund ausser sich haben in einem schöpferischen Willen, der sie als Mittel für beliebige, nicht im Wesen der Dinge selbst liegende Zwecke zusammengesetzt hat; die Welt also ein Kunst-

werk, eine Maschine, die von Gott zu Anfang konstruirt wurde und nun nach dem Gesetz ihres Mechanismus sich bewegt. Je behaglicher ferner der eudämonistische Optimismus sich in dieser Welteinrichtung befindet, desto ausschliesslicher befriedigt er sich bei der gleichmässigen Offenbarung Gottes in der natürlichen Weltordnung, desto weniger kann er die Nothwendigkeit einer ausserordentlichen geschichtlichen Offenbarung angezeigt finden; ist sie aber nicht nothwendig, dann ist sie überflüssig, dann ist sie nach dem Gesetz der Sparsamkeit vom Uebel, unzweckmässig, also unwahrscheinlich, wo nicht unmöglich. Wo sie aber doch auf Grund kirchlicher Ueberlieferungen als wirklich angenommen wird, da ist es dem subjektiven Verstand ebenso unmöglich, sich in die geschichtliche Entwicklung der biblischen Religion objektiv und lebendig hineinzuversetzen, um ihre Erscheinungen aus ihrer Zeit heraus zu verstehen, wie es ihm auch nicht mehr möglich ist, sich mit unbefangener Autoritätsgläubigkeit der Ueberlieferung einfach hinzugeben: Daher die vielfachen Versuche, die Grenzlinien zwischen Offenbarung und Vernunft festzusetzen und die erstere durch allerlei Bedingungen ihrer Möglichkeit und Kriterien ihrer Wirklichkeit so zu verklausuliren, dass die letztere von ihr möglichst wenig genirt würde. — Diess im Allgemeinen der religiöse Standpunkt der durch Wolff repräsentirten Aufklärung, ein Standpunkt, der offenbar mehr von kultur- und kirchengeschichtlichem Interesse als von philosophischer Bedeutung ist; wir werden uns daher hier kurz fassen dürfen.

Es ist bezeichnend für den Dogmatismus Wolffs, dass er keine Religionsphilosophie, sondern nur eine philosophische (er nennt es „natürliche“) Gotteslehre geschrieben hat: ihn interessirte an der Religion nicht das in der Erfahrung vorliegende psychologisch-historische Phänomen, sondern nur ihr transscendentes metaphysisches Objekt. Die Existenz und Attribute Gottes sind der Gegenstand seiner Theologia naturalis, den er mit entsetzlicher Breite in zwei Bänden von 1120 und 722 Paragraphen ausführt. Die „natürliche Theologie“ unterscheidet sich, wie in den Prolegomenen gesagt wird, von der geoffenbarten dadurch, dass sie nicht, wie diese, auf die Autorität der Schrift, sondern auf die Erfahrung und auf Nominaldefinitionen, logische Axiome und deren Schlussfolgerungen sich stützt. Sie bildet insofern die Einleitung und wissenschaftliche Substruktion der geoffen-

barten Theologie, und dient zum philosophischen Beweis der Schriftwahrheit; aber andererseits dient auch ihr wieder die Schrift insofern zur Unterstützung, als der Philosoph in dieser die Sätze vorfindet, die er dann nur zu beweisen, nicht mehr erst zu erfinden braucht, wodurch ihm sein Geschäft erheblich erleichtert ist. In dieser naiven Bemerkung verräth sich der ganze Dogmatismus dieser natürlichen Theologie; sie nimmt einfach die überlieferten religiösen Vorstellungen als gegeben auf, und sucht dann durch ein syllogistisches Beweisverfahren aus Nominaldefinitionen und Axiomen, in welchen das zu Beweisende in nuce schon vorausgesetzt wird, eine formale Begründung hinzuzufügen; diess ist eben noch ganz jene alte Methode der scholastischen Theologie, deren kritische Ueberwindung zwar schon Spinoza vorbereitet, aber erst Kant vollbracht hat.

Der Beweis für die Existenz und die Attribute Gottes wird auf doppeltem Wege geführt: im ersten Theil aposteriorisch, im zweiten apriorisch. Der Gang des aposteriorischen (kosmologischen) Beweises nach Wolff ist in Kürze zusammengefasst folgender: Wir existiren. Diese unsere Existenz muss eine zureichende Ursache haben. Diese Ursache kann, soll sie zureichend sein, nicht in einem Wesen liegen, welches wieder die Ursache seiner Existenz in einem andern hat. Es muss also ein nothwendiges Wesen geben, welches keines andern Wesens zu seiner Existenz bedarf, sondern den zureichenden Grund seiner Existenz in sich selber hat, in dessen Wesen oder Möglichkeit also schon die Nothwendigkeit seiner Existenz enthalten ist. Ein solches Ens a se kann weder Anfang noch Ende haben, ist also ein ewiges, ursprüngliches Wesen. Ein solches kann auch nicht zusammengesetzt oder ausgedehnt sein, weil es sonst entstehen und vergehen könnte. Folglich ist das Ens a se ens simplex. Dann kann es aber nicht die Welt sein, denn diese ist zusammengesetzt; auch nicht die Urbestandtheile derselben, da diese bei einer andern Welt andere sein würden, also nicht nothwendig sondern zufällig sind; ebensowenig unsere Seele, da auch diese mit der Welt zusammengehört und also ihre Zufälligkeit theilt. Die Welt, die Elemente und unsere Seelen sind also nicht das Ens a se, sondern haben ihren Grund in diesem, d. h. in Gott. Gott muss also nicht bloss existiren, sondern auch diejenigen Prädikate haben, welche nothwendig sind, damit er als der zureichende Grund der Welt und der

Seelen gedacht werden könne. Nun kann aber der zureichende Grund dafür, dass gerade diese Welt und keine andere existirt, bloss in ihrem unterscheidenden Vorzug vor andern möglichen Welten liegen. Also hat sich Gott alle möglichen Welten vorgestellt und die jetzige vor den übrigen erwählt. Diess setzt voraus, dass Gott Intelligenz und freier Wille zukommt, also dass er Geist ist, und zwar vollkommener Geist, der von allen Schranken unseres Geistes frei gedacht werden muss. Die Vollkommenheit der göttlichen Intelligenz besteht darin, dass er von allen möglichen Welten und von sich selbst eine stets vollkommen klare intuitive Erkenntniss hat, dass hingegen konfuse Vorstellungen, zu welchen auch Sinneseindrücke und Phantasiebilder gehören, in ihm nicht vorkommen. Ebendeswegen, weil sein Erkennen nicht sinnlich bedingt ist, kann er nicht Weltseele sein. Von seinem Erkennen ist sein Wollen abhängig, nicht bloss insofern, als er nur das als möglich Erkannte wollen kann, sondern auch insofern, als das erkannte Vollkommenste in jeder Gattung sein Wohlgefallen erregt (ihm „Vergnügen gewährt“) und dadurch seinen Willen zur Wahl desselben bestimmt. Die Macht Gottes erstreckt sich auf alles Mögliche, also auf Mehreres als was er wirklich will. Auch Wunder oder über- und widernatürliche Vorgänge gehören zu dem Möglichen, welches Gott, als die unbeschränkte ausserweltliche Macht, thun kann, so oft er will. Gleichwohl ist der Wille Gottes unveränderlich, von Ewigkeit durch seine stets aktuelle Erkenntniss bestimmt; wie er Alles zumal erkennt, so will er auch Alles zumal, mit einem einzigen Willensakt. — Es braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden, wie sehr diese ganze Argumentation, trotz aller ihrer scholastischen Weitschweifigkeit und pedantischen formalen Genauigkeit, an den empfindlichsten Lücken, Erschleichungen und Widersprüchen leidet; dasselbe gilt von dem Folgenden.

Im zweiten Theil wird der apriorische (ontologische) Beweis für die Existenz und die Attribute Gottes aus dem Begriff des „vollkommensten Wesens“ geführt. Unter diesem ist ein solches Wesen zu verstehen, welchem alle kompossiblen Realitäten im allerhöchsten Grade zukommen, in welchem es also keine Schranke, noch Unvollkommenheit, noch Veränderung gibt. Weil nun das Schranken- und Mangellose auch keinen Widerspruch einschliessen kann, so ist das vollkommenste Wesen oder Gott möglich. Nun ist aber die noth-

wendige Existenz eine Realität höchsten Grades (noch höheren, als die bloss zufällige Existenz), gehört also unter die kompossiblen Realitäten des als möglich zu setzenden vollkommensten Wesens; sonach kommt diesem Wesen oder Gott nothwendige Existenz zu oder die Existenz gehört zu seinem Wesen, er ist das Ens a se. Hiermit lenkt dieser Beweis theilweise in die Bahn des aposteriorischen ein; hatte jener zu zeigen gesucht, dass das postulirte nothwendige Wesen nicht in der Welt noch in ihren Elementen, noch in den Seelen gefunden werden könne, so wird hier gezeigt, dass Gott oder das seiende vollkommenste Wesen nicht zu identificiren sei mit der Welt und ihren Einzelwesen, auch nicht mit der Natur oder der allgemeinen bewegenden Kraft in den Dingen, weil diese nicht Realität, sondern Phänomen sei. Vielmehr müssen seine Prädikate entnommen werden aus der Analogie unserer Seele, die ebenfalls ein einfaches Wesen ist und kompossible Realitäten enthält; diese müssen Gott in höchster Steigerung beigelegt werden. Es muss also, was in uns nur als Vermögen oder als theilweise wirkende und theilweise ruhende oder leidende Kraft ist, in Gott, dem Schranken- und Leidenslosen, als eminente, stets wirkende Kraft oder als reine und stets unveränderliche Thätigkeit gesetzt werden. Weiter wird dann wieder mit vielfach wörtlicher Wiederholung der Ausführungen des ersten Theils vom göttlichen Intellekt und Willen gehandelt, wobei zwar durchweg das Bestreben herrscht, von Gott möglichst reine und erhabene Vorstellungen zu bilden; aber ob dieselben mit einander und mit den allgemeinen Voraussetzungen zusammenstimmen, ob die Begriffe einer ewig veränderungslosen Thätigkeit, eines unendlichen Willens vollziehbar, ob bei einem vollkommenen mangellosen Wesen überhaupt von einem „Wollen" im Sinn des Strebens, bei einem leidenslosen Wesen von Empfindung der „Lust" u. dgl. gesprochen werden könne? Derartige schwierigere Bedenken, wie sie schon von Spinoza aufgeworfen worden waren, werden hier nirgends ernstlich untersucht. Die Menschenähnlichkeit Gottes steht für den Wolff'schen Dogmatismus zu fest, als dass ihm alle derartigen prinzipiellen Schwierigkeiten Sorge zu machen vermöchten.

Was das Verhältniss Gottes zur Welt betrifft, so wiederholt Wolff in breiter popularisirender Ausführung die exoterische Leibniz'sche Vorstellung von der W a h l d e r b e s t e n W e l t. Gott hat

die jetzige Welt unter allen möglichen Welten als die vollkommenste erwählt, welche seinem Zweck, der Offenbarung seiner eigenen Vollkommenheit oder Herrlichkeit, am besten entsprach. Diesem seinem Endzweck hat Gott alle besonderen, einander selbst über- und untergeordneten, Zwecke als Mittel untergeordnet. Da zu dem Ganzen dieser vollkommensten Welt auch die Uebel und das Böse als unvermeidlicher Bestandtheil mitgehören, so hat Gott nach seiner das Beste erkennenden Weisheit auch diese Uebel zuzulassen beschlossen; sie sind also zwar nicht als Zweck von Gott gewollt, aber sie sind mit den von Gott gewollten Zwecken so verflochten, dass dieselben ohne sie nicht erreicht werden könnten. Die Uebel aus dieser Welt wegnehmen wollen, heisst also, die göttliche Weisheit, welche diese Welt mit ihren Uebeln als die beste erkannte, beleidigen. Sind aber die Uebel verflochten mit der zweckmässigen Ordnung der Welt, so dienen sie selber auch als Mittel für Erreichung guter Zwecke und zuletzt des höchsten göttlichen Zweckes. — Die Schöpfung selbst wird dann weiterhin von Wolff ganz nach der kirchlichen Dogmatik dargestellt: als Hervorbringung aus Nichts durch einen freien und zeitlichen Wunderakt Gottes, dessen nächste Folge auch ein wunderbarer Zustand der Welt gewesen sei, der aber doch (was jedenfalls am allerwunderbarsten ist) die gesetzmässige Ordnung der Natur begründet habe. Bei der anfänglichen Schöpfung sind auch alle Menschenseelen zugleich geschaffen worden, welche dann in keimartigem Zustand in den organischen Körperchen des Zeugungsstoffes präexistiren, bis sie jedesmal durch die Empfängniss in Aktualität versetzt werden. Wie jedoch der Anfang der Schöpfung mit dem früher besprochenen Satz, dass Gottes Wollen und Thun ein einziger ewiger und unveränderlicher Akt sei, zusammenzureimen sei, das lässt Wolff ebenso unerklärt, wie den Widerspruch zwischen der behaupteten Möglichkeit über- und unnatürlicher Wunder mit den Sätzen, dass Ordnung und Lauf der Natur, so lange die Welt daure, sich gleichbleibe, dass die Natur die von Gott ihr vorgezeichneten Gesetze einzuhalten genöthigt sei, dass Gott innerhalb der bestehenden Welt nichts weiter schaffe, und auch nichts, was einmal geschaffen, vernichte, dass die Kräfte der Natur niemals, so lange die Welt Bestand hat, erschlaffen und daher auch keiner göttlichen Nachhülfe bedürfen.

Auf eine solche Nachhülfe im eigentlichsten Sinn kommt doch

das, was Wolff von der übernatürlichen Offenbarung lehrt, hinaus. Wolff geht davon aus, dass eine unmittelbare Offenbarung, in welcher Gott der menschlichen Seele Ideen mittheilt, zu welchen in ihr selber kein zureichender Grund lag, nur durch ein Wunder, sei es ein psychologisches oder ein physisches, möglich sei; da aber Gott thun könne, was er wolle, auch Wunder vollbringen, welche er irgend wolle, so stehe der Möglichkeit der unmittelbaren wunderbaren Offenbarung nichts im Wege. Nur müsse man, um die wahre von der falschen zu unterscheiden, auf die Kriterien derselben sorgfältig achten. Zu diesen zählt nun Wolff in erster Linie die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung: sie muss Dinge enthalten, welche dem Menschen zu wissen nothwendig sind, und welche er auf andere (natürliche) Art nicht erfahren könnte. Denn da das Wunder, wie sehr auch der Allmacht möglich, doch immerhin eine grosse Störung des geordneten Weltlaufs sei, so könne Gott nur durch dringliche Gründe zu diesem ausserordentlichen Machtakt bewogen werden. Wo also der Inhalt einer Offenbarung nicht dem Menschen zu wissen nöthig oder diess Wissen auf natürlichem Wege einfacher zu bewirken wäre, da würde das Offenbarungswunder ein Luxus sein, der für die göttliche Oekonomie, in der nichts überflüssiges vorkommen dürfe, sich nicht ziemte. Ferner wird untersucht, von welcher Beschaffenheit der Inhalt und die Form einer wahren göttlichen Offenbarung sein müsse? Er muss vor allem Gottes würdig sein, nicht im Widerspruch stehen mit seinen Attributen (die also dem Menschen schon abgesehen von Offenbarung bekannt sein müssen). Er darf keine inneren Widersprüche enthalten, welche immer auf konfusen Vorstellungen beruhen, die Gott nicht haben kann. Auch mit den Prinzipien der Vernunft d. h. den nothwendigen Wahrheiten und mit den Thatsachen der sicheren Erfahrung darf er nicht im Widerspruch stehen; denn was dem Wirklichen oder dem Nothwendigen widerspricht, das ist einfach unmöglich, also kann es nicht Inhalt göttlicher Offenbarung sein, da Gott irrthumslos ist. Kann aber hiernach die Offenbarung nicht wider die Vernunft sein, so kann sie doch, wie Wolff mit Leibniz glaubt, über die Vernunft gehen oder solche Dinge enthalten, welche den Prinzipien der Vernunft zwar nicht widersprechen, aber sich auch nicht aus ihnen beweisen oder erklären lassen. Diess sind die Offenbarungsgeheimnisse oder Mysterien, welche eben darum, weil sie aus

Vernunftprinzipien, also auf natürlichem Wege nicht erkennbar sind, in der Offenbarung ihren richtigen Ort haben; sie widersprechen nicht den nothwendigen Wahrheiten, sondern höchstens den zufälligen, welche, wie die Naturgesetze, bloss von bedingter Geltung sind, also die Ausnahmen der Wunder gestatten; z. B. die Wahrheit, dass keine Jungfrau ohne Mann gebäre, gilt nur für den ordentlichen Naturlauf, hebt also die Möglichkeit des ausserordentlichen Falls der wunderbaren Erzeugung Christi nicht auf. — Was dann die Form der Offenbarung betrifft, so wird zunächst eingehend besprochen, in welchem Fall ein Traum oder eine Vision für natürlich, in welchem für übernatürlich gewirkt zu betrachten sei; auch die Möglichkeit, dass eine Erscheinung zum Theil natürlich, zum Theil übernatürlich zu erklären sei, dürfe nicht unbeachtet bleiben, da eine solche Verbindung ganz dem Zweck des Wunders entspreche, das Unvermögen der Natur zur Erreichung eines göttlichen Zwecks zu ergänzen. Uebrigens müssen die Worte, welcher die Offenbarung sich bedient, in der Art gewählt sein, dass der Hörer den Sinn des redenden Gottes zweifellos versteht; es dürfen ihrer nicht mehr und nicht weniger sein, als für das Verständniss nöthig ist; die Worte müssen genau in dem herkömmlichen und dem Hörer bekannten Sinn gemeint sein; endlich muss auch noch der Offenbarungsstyl nicht weniger den Regeln der allgemeinen Grammatik als der rationalen Rhetorik entsprechen, da es unzweckmässig und also für Gott unziemlich wäre, sich einer inkorrekten Sprachweise zu bedienen!

So hat Wolff die Anerkennung einer übernatürlichen Offenbarung, sowenig er sie bestreiten oder bezweifeln wollte, thatsächlich unmöglich gemacht, indem er sie von Bedingungen abhängig machte, die nirgends in der heiligen Geschichte erfüllt sind, nirgends erfüllt sein können. Es war nur ein Schritt von hier bis zur völligen Leugnung aller übernatürlichen Offenbarung im bisher üblichen Sinn. Und dieser Schritt musste nothwendig vollzogen werden, um endlich einmal gründlich mit dem bisher immer vorausgesetzten falschen, weil äusserlich mechanischen Offenbarungsbegriff aufzuräumen und dadurch freien Raum zu schaffen für eine neue, tiefere und fruchtbarere Betrachtungsweise, für welche sich das deistische Entweder göttlich — oder menschlich zu einem Sowohl göttlich — als auch menschlich auflöste.

Das Verdienst, diesen geschichtlich nothwendigen Schritt vom unklaren und halben zum ganzen und radikalen Rationalismus gethan und damit indirekt den Anlass zu neuerer, tieferer Wendung des religionsphilosophischen Denkens (Lessing) gegeben zu haben, gebührt dem Deisten Reimarus. D. Fr. Strauss hat diesem Mann, in welchem er gewiss nicht mit Unrecht eine ihm selber nach Licht- wie Schattenseiten wahlverwandte Natur erkannte, ein Denkmal gesetzt in der Schrift: „Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ (1862), aus welcher man eine ebenso klare Vorstellung bekommt von der Bedeutung dieses Mannes für seine Zeit als von der Schranke, die er mit seiner Zeit theilte.

Hatten Leibniz und Wolff die Vernunft als die natürliche Gottesoffenbarung der positiven geschichtlichen Offenbarung an die Seite gesetzt und den friedlichen Einklang beider mit mehr Eifer als Glück vertheidigt, so war Reimarus mit Leibniz' Gegner Bayle der Ansicht, dass Vernunft und Offenbarung sich völlig widersprechen; aber statt nun mit Bayle's zweideutiger Demuth die Vernunft der Autorität der Offenbarung zu unterwerfen, glaubte Reimarus vielmehr, dass die Vernunftreligion die einzig wahre sei und allein das Menschengeschlecht wahrhaft bessern und beglücken könne; um ihr Eingang zu verschaffen, wollte er „die Blendwerke der sogenannten geoffenbarten Religion“ aufdecken und schrieb zu diesem Zweck unter dem eigenthümlichen Titel: „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ eine Kritik der biblischen Ueberlieferung, die an einschneidender und einseitiger Schärfe alles Aehnliche, sogar die Schriften der englischen Deisten, hinter sich zurückliess. Reimarus ging davon aus, dass bei den positiven Religionen der Glaube eines Jeden an die Wahrheit seiner Religion nur auf der Ueberlieferung seiner Väter, also im Grunde auf dem Zufall seiner Geburt beruhe, da er, wenn von andersgläubigen Eltern geboren, auch eine andere Religion für wahr halten würde. „Auf einen solchen Zufall nun, dass unsere Väter dieses und jenes geglaubt haben, muss ein vernünftiger Mensch seinen Glauben und seine Seligkeit nicht gründen; es bleibt uns nichts übrig, als die väterliche Religion, weil sie nach dem Zufall ebensowohl falsch sein könnte, mit Vernunft und ohne Vorurtheil zu untersuchen.“ Freilich gehöre dazu, gegenüber den anerzogenen Vorurtheilen und den damit verbündeten natürlichen Affekten der religiösen

Furcht und Hoffnung, eine ernste Kraftanstrengung, die nicht Jedermanns Sache sei.

Stützt sich die positive Religion auf Offenbarung, so erinnert Reimarus im Anschluss an Leibniz und den englischen Deisten Toland an den wesentlichen Unterschied zwischen dem Glauben an eine unmittelbare, selbsterfahrene Offenbarung und dem an eine bloss überlieferte Offenbarung, von welcher wir nur durch Versicherung Anderer etwas wissen. Im letztern Fall haben wir zunächst nur ein menschliches Zeugniss von einer göttlichen Offenbarung, welche die angeblichen Boten derselben gehabt zu haben behaupten; und dieses ihr Zeugniss muss also nach allen Regeln, wornach man sonst die Wahrheit eines menschlichen Zeugnisses untersucht, geprüft werden. Dabei muss theils die Glaubwürdigkeit der Zeugen, auch hinsichtlich ihres sittlichen Charakters, in Betracht gezogen, theils der Inhalt ihres Zeugnisses auf seine logische und ethische Möglichkeit hin geprüft werden. „Die Lehren und Vorschriften wahrer Boten Gottes müssen Gott anständig sein und zu des Menschen grösserer Vollkommenheit und Glückseligkeit dienen. Was hingegen sich selbst oder andern offenbaren Wahrheiten, besonders den göttlichen Vollkommenheiten oder den Naturgesetzen widerspricht, kann keine göttliche Offenbarung sein. Das Widersprechende lässt sich durch kein Wunder auflösen und Laster können nicht wunderthätig in Tugenden verwandelt werden.“ Schon desswegen können zweifelhafte oder unvernünftige Lehren niemals durch Wunder beglaubigt werden, weil wir ja von diesen ebenfalls nur durch fremde Zeugnisse von höchst zweifelhafter Art etwas wissen können. „Warum sollen wir denn solche wankende Fakta zum Grunde der ganzen Religion legen, die der Erdichtung, der Leichtgläubigkeit, dem Betrug und Aberglauben so sehr unterworfen sind?“ Es sind diess wesentlich dieselben Kriterien, die schon Wolff als Kanon der Beurtheilung jeder vorgeblichen Offenbarung aufgestellt hatte; nur hinsichtlich der Wunder weicht Reimarus insofern von jenem ab, als er das den Naturgesetzen Widersprechende für unmöglich hält, womit er in der That nur die Consequenz von Wolff's Metaphysik gezogen hat, welcher jener durch die unhaltbare Fiktion der „Zufälligkeit“ der Naturgesetze und Weltordnung entgehen zu können meinte. Uebrigens hatte ja auch Wolff den Grundsatz aufgestellt, dass man vorgebliche Offenbarungen, deren

natürlicher Ursprung sich aufzeigen lasse, nicht für übernatürliche Wirkungen halten dürfe*). Von diesem Grundsatz machte Reimarus die Anwendung in seiner Kritik der biblischen Geschichte, indem er nachzuweisen suchte, dass die vermeintlich übernatürlichen Offenbarungen und Wundergeschichten sich natürlich erklären lassen, somit ihr Anspruch auf göttlichen Ursprung unglaubwürdig, also ein falsches Vorgeben, ein Betrug sei. Die ungeheure Einseitigkeit seines kritischen Verfahrens und das Verfehlte der dadurch gewonnenen Resultate erkennt man jetzt freilich allgemein; aber es wäre gut, sich auch den Grund dieser Irrthümer klar zu machen, weil man sonst, wie vielfache Erfahrung lehrt, gar zu leicht versucht ist, mit dem Irrigen auch das Wahre an diesem Standpunkt zu verwerfen und damit die Errungenschaft des letzten Jahrhunderts wieder preiszugeben.

Der Irrthum des Reimarus bestand nicht darin, dass er auch auf die biblische Geschichte die Grundsätze vernünftiger Prüfung angewandt wissen wollte — diess war vielmehr sein Recht, auf welches der Mensch, so gewiss er zu einem vernünftigen Wesen geschaffen ist, nicht auf die Dauer verzichten kann und darf; sein Irrthum bestand vielmehr darin, dass er von den Grundsätzen der vernünftigen Kritik noch einen höchst mangelhaften Begriff hatte und daher seine Methode noch nicht wahrhaft und konsequent kritisch, sondern das bunteste Gemisch von Kritik und Kritiklosigkeit, von unbewiesenen Voraussetzungen und willkürlichen Hypothesen war, in welchen der naive Subjektivismus des aufgeklärten Verstandes sein zucht- und schrankenloses Spiel trieb. Wo die biblischen Quellen von übernatürlichen Vorgängen erzählen, pflegte Reimarus die übernatürliche Motivirung zwar zu streichen, den Rest aber als wirkliche Geschichte festzuhalten und nur in seiner Art natürlich zu erklären, wobei Zufall und Irrthum, künstliche Veranstaltung und bewusste Täuschung die Hauptfaktoren bilden; es fällt ihm gar nicht ein, zu fragen, woher er denn das Recht nehme, eine Erzählung, an welcher gerade die Hauptsache, das Wunder, unglaubhaft sei, im Uebrigen doch noch für ein geschichtliches Faktum zu halten; er denkt nicht daran, dass ja auch die ganze Erzählung eine Sage sein könnte, die gar nicht auf Geschichte beruhen und darum doch auch nicht willkürlich und für bestimmte Zwecke

*) Theol. nat. I, § 468.

Einzelner erdichtet und erfunden sein müsste; für die Welt der Sage, des Mythus, des nationalen und religiösen Epos hatte eben die kalte phantasielose Verständigkeit der Aufklärung überhaupt kein Verständniss. Am wenigsten dachte Reimarus daran, dass bei geschichtlicher Kritik vor Allem die Quellen selbst nach ihrem Alter und Ursprung, ihrem Charakter und Werth untersucht werden müssen, ehe man über die Geschichtlichkeit des darin Berichteten ein bestimmtes Urtheil fällen kann. Es war der Halle'sche Theolog Semler, der auf diesen Punkt die Aufmerksamkeit lenkte und damit die biblische Kritik von der tumultuarischen Willkür eines Reimarus zurück- und in das geordnete Geleise methodischer Forschung einführte.

Nächst diesem formalen Grundfehler der kritischen Methode oder vielmehr Methodenlosigkeit lag der materiale Irrthum des Reimarus in dem dogmatischen Deismus, den er mit Wolff und der Popularphilosophie seiner Zeit theilte, und der ihm nur die Alternative offenliess, in der biblischen Geschichte, ihren Personen, Lehren und Vorgängen entweder nur göttliche und direkt göttliche Botschaften und Machtwirkungen oder rein menschliche Behauptungen und Machereien zu finden, in jenem Fall Alles vollkommen bis auf den Buchstaben wahr und unfehlbar, in diesem das Meiste von Grund aus erlogen. Es fehlte diesem hölzernen Dogmatismus der Begriff der Relativität, welcher die abstrakten Gegensätze als korrelate, zusammengehörige Seiten derselben Sache erscheinen lässt, und der Begriff der Entwicklung, der im Werdenden das Sein und Nichtsein verbunden zeigt; es fehlte diesem starren Deismus mit einem Wort der Begriff einer solchen göttlichen Offenbarung, die nicht als fertige an den Menschen von aussen herantritt, sondern die sich im Menschen, in der Entwicklung seiner religiösen Anlage vollzieht und eben desswegen auf jedem Punkt eine göttliche und eine menschliche Seite zumal hat, die nirgends ganz ohne Wahrheit, nirgends aber auch die ganze reine Wahrheit ist. — Diesen Gedanken — den Angelpunkt der modernen Religionsphilosophie — hat Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ angedeutet und die spekulative Philosophie hat ihn als reifste Frucht des Kant'schen Kriticismus gezeitigt.

Der Mangel alles geschichtlichen Sinnes, die Unfähigkeit, aus sich selbst herauszugehen und sich in den Geist der Zeiten, Völker und Religionen hinein zu versetzen, hat zwar in Reimarus' „Schutz-

schrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" einen besonders auffälligen und grellen Ausdruck gefunden, ist aber ihm keineswegs ausschliesslich eigen, sondern bildet den gemeinsamen Grundzug der Denkart des 18. Jahrhunderts, die eigenthümliche Schranke seiner Aufklärung, die natürliche Kehrseite seiner Stärke, der selbstbewussten und selbstvertrauenden Verstandesklarheit. Es ist der disjunktive logische Verstand, der überall nur ein Entweder — oder, Licht oder Finsterniss, Wahrheit oder Irrthum sieht; und da er nun in seinen klaren und deutlichen Begriffen die Wahrheit selbst zu besitzen überzeugt ist, so versteht es sich ihm von selbst, dass Alles, was nicht zu seinen Begriffen passt, verkehrt und falsch sein müsse. Geblendet von seinem eigenen Licht, wird dieser subjektive Verstand blind für die reiche Welt des objektiven Geistes, für die Geschichte; er vermag in den bunten und wechselnden Bildern ihres mannigfachen individuellen Lebens kein eigenartiges Recht des Besonderen, keinen natürlichen Stufengang vom Niederen zum Höheren, kein Gesetz der Entwicklung, keine immanente Vernunft zu entdecken, weil er überhaupt keinen natürlich bedingten, individuell angelegten und aus der Naturanlage sich entwickelnden Geist kennt, sondern den Geist nur als den einfachen und einförmigen, in sich selbst immer gleichbleibenden Gegensatz zur Natur begreift, als den mathematischen Verstand, dessen Formeln immer und überall dieselben, aber auch immer gleich einförmig und überall gleich leer sind. Am wenigsten natürlich unter allen Gebilden der Geschichte vermochte diese nivellirende Verstandesaufklärung der Religion gerecht zu werden, deren lebensvollste Erscheinungen nicht aus dem Verstand, sondern aus dem Herzen stammen und nicht in deutliche Begriffe, sondern in phantasievolle Bilder und räthselhafte Symbole sich kleiden. Daher wurde die Aufklärung gegenüber der positiven Religion in ihren verschiedenen kirchlichen Gestaltungen ebenso exklusiv und unduldsam in ihrer Art, wie die Orthodoxie gegenüber den Heterodoxen es zu sein pflegt, nur dass allerdings die Intoleranz der Aufklärung ihre Gegner nicht als Gottlose und Ungläubige hasste, sondern als Irrende, im Aberglauben Befangene bedauerte. Hierbei machte es auch keinen wesentlichen Unterschied, ob man die positive Religion der christlichen Kirche direkt und rundweg verwarf, um an ihre Stelle die reine Vernunftreligion zu setzen, wie diess Reimarus wollte; oder ob man mit der

Mehrzahl der Aufgeklärten die positive Religion zwar nominell gelten liess, aber sie so sehr alles eigenthümlichen Inhalts entleerte, dass sie faktisch auf die abgeblasste Vernunftreligion des Deismus hinauskam. Im aufgeklärten Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit konnte sich nicht nur Katholik und Protestant, sondern auch Christ und Jude eins fühlen. Es ist bezeichnend, dass es der jüdische Philosoph Moses Mendelsohn gewesen ist, in dessen beredter Popularisirung der Leibniz-Wolff'schen Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit die Aufklärung den zutreffendsten Ausdruck ihrer Ueberzeugung erkannte.

Die deutsche Aufklärung war hiermit vom Leibniz-Wolff'schen Rationalismus aus zu demselben religiösen Standpunkt gelangt, welchen die englischen Deisten oder „Freidenker" (wie sie selber sich nannten) auf Grund des Empirismus eines Bako und Locke schon seit Mitte des 17. Jahrhunderts betreten hatten. Es war ganz natürlich, dass die beiden, verschiedenen Quellen zwar entsprungenen, aber wesentlich in gleicher Richtung gehenden Strömungen sich vielfach berührten. Hier dürfte daher ein vergleichender Blick auf dieses nahverwandte Seitenstück der deutschen Aufklärung am Orte sein.

4. Der englische Deismus*).

Als Anfänger des englischen Deismus gilt Herbert von Cherbury, ein praktischer Weltmann, der auf seinen vielen Reisen die verschiedenen Religionsparteien aller Kirchen kennen gelernt hatte, und angesichts des Widerspruchs und Haders Aller mit Allen zu der Frage gekommen war: Was ist Wahrheit? wo liegt die sichere Gewähr einer allgemein giltigen Wahrheit? Die Antwort darauf suchte er in seiner Schrift zu geben: „Ueber die Wahrheit und ihr Verhältniss zur Offenbarung, zur Wahrscheinlichkeit, Möglichkeit und Falschheit" (1624). Er findet die Prinzipien der Erkenntniss in „angeborenen Gemeinbegriffen", die als Voraussetzung und Bedingung

*) Lechler, Geschichte des engl. Deismus. Stuttgart, 1841. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie als abschliessender Zersetzung der englischen Erkenntnisslehre, Moral und Religionswissenschaft. Berlin, 1874.

der Erfahrung nicht deren Frucht sein können; als Merkmal derselben bezeichnet er die allgemeine Uebereinstimmung, die bezüglich ihrer Geltung bei allen Menschen herrsche. Auf ihnen ruht auch Moral und Religion. Diese ist dem Menschen wesentlich, das unterscheidende Merkmal seines Menschseins, daher auch allen Menschen gemein; Atheisten gibt es eigentlich nur scheinbar, sofern sie meistens nur bestimmte Vorstellungen über Gott verwerfen; wer es aber wirklich wäre, der verleugnete die menschliche Vernunft selbst. Der Zweck der Religion ist, die Menschen zum Guten zu verpflichten und in Eintracht unter einander zu erhalten. Wenn diesem Zweck so viele religiöse Ueberlieferungen nicht entsprechen, so sind daran nur die falschen Zusätze schuldig, welche die Menschen zu dem wahren Kern der Religion hinzugefügt haben. Um diesen Kern zu finden, darf man nur die Gemeinbegriffe aufsuchen, über welche in allen Religionen Uebereinstimmung herrscht. Herbert glaubte ihn gefunden zu haben in den fünf „wahrhaft katholischen Wahrheiten“: dass ein Gott sei, dass der Mensch ihn zu verehren verpflichtet sei, dass die Hauptsache der Gottesverehrung Tugend und Frömmigkeit sei, dass dazu auch die Bereuung und Gutmachung der Sünden gehöre, und endlich, dass es lohnende und strafende Vergeltung im Diesseits und Jenseits gebe. Eine Ableitung dieser fünf Sätze hat Herbert nirgends gegeben oder auch nur versucht: er gründet sie echt empiristisch auf die „allgemeine Uebereinstimmung“, die aber freilich ebenfalls bloss vorausgesetzt, keineswegs bewiesen wird, wie sie denn auch nicht beweisbar wäre.

Ist dies der Kern der Religion, so fragt sich, wie wir ihre Wirklichkeit in der Geschichte zu begreifen haben? Dieser Frage hat Herbert das Buch: „Ueber die Religion der Heiden und die Gründe ihrer Irrthümer“ gewidmet (1645). Den Ursprung der Religion haben wir, so führt er hier aus, in einer doppelten Offenbarung zu suchen: einer inneren und äusseren. Jene besteht darin, dass Gott die Sehnsucht nach einem ewigen Leben und seligeren Zustand Allen ins Herz gelegt und damit sich selbst, der der Selige und Ewige selber ist, „stillschweigend angedeutet“ hat; diese aber darin, dass er sich kundgethan hat in dem grossen Werke der Welt, in welchem nur der Unverstand ein Werk höchster Vernunft verkennen könnte. Da nun unter allen Weltdingen die Himmelskörper und unter diesen beson-

ders die Sonne das herrlichste Bild des ewigen und seligen Lebens der Gottheit darstellen, so haben die Alten Gott unter dem Bilde dieser seiner höchsten Abbilder verehrt, wobei ihnen jedoch das Sinnliche nicht als das Göttliche selbst galt, sondern nur als dessen Bild und Körper; „in der körperlichen Natur des Himmels verehrten sie dessen Seele, in der Seele des Himmels Gott selbst.“ In dieser ihrer Urperiode war nun nach Herbert's Meinung die Religion noch rein und unverdorben, sittliche Gottesverehrung im Sinne jener fünf Sätze der allgemeinen Religion, auch ihr Bilderdienst nur harmlose Symbolik. Nun aber trat die Verderbniss der reinen Urreligion dadurch ein, dass die Priester in ihrem selbstischen Interesse allerlei Ceremonien und Lehren aufbrachten, wodurch der wahre Kern der Religion bald ganz verdunkelt wurde. Die Priester gaben nämlich vor, dass man Gott als obersten Herrn durch besondere Dienste verehren und auch ihnen selbst als Gottes obersten Dienern höhere Ehre erweisen müsse; indem sie so das Volk zu abergläubischen Culten beredeten, führten sie auch abergläubische Fabeln über allerlei Nebengötter ein. Mit den Priestern verbanden sich in Ausführung und Befestigung dieser Irrlehren auch die Philosophen und Dichter in ihrer Mehrheit; doch fanden sich unter diesen immer wieder Einzelne, welche die reine Wahrheit erkannten und vor den priesterlichen Satzungen voranstellten. Zeigt so die Geschichte des Heidenthums einen Prozess von wachsender Verderbniss einer wahren und reinen Urreligion, so hat sich nach Herberts Ueberzeugung derselbe Gang der Dinge auch im Christenthum wiederholt. Dieses verdankte seinen Sieg über die andern Religionen seiner anfänglichen Reinheit von ihren Priesterzuthaten, indem es aus ihrer Verunstaltung die fünf Kernwahrheiten der Religion wieder ans Licht zog; aber auch hier trat bald wieder derselbe Verschlechterungsprozess ein, indem die Priesterschaft allerlei Glaubensartikel, Bräuche und Institutionen einführte, durch welche die sittliche Wirkung der Religion abgeschwächt wurde.

Diese Theorie ist vorbildlich für die ganze Denkart der englischen wie der deutschen Aufklärung: es fehlt nicht an geistvollen und beachtenswerthen Ansätzen zur vernünftigen Erklärung der Religion aus dem Wesen des Menschen, seinem praktischen Bedürfniss und seinem poetisch-symbolisirenden Weltbild. Aber eine richtige Entwicklung dieser Ansätze wird dann sofort unmöglich gemacht durch

die ungeheure Voraussetzung, es müsse die Urreligion identisch sein mit der allgemeinen und reinen Vernunftreligion, oder die Vernunft der Aufklärung müsse auch schon die der Urmenschen gewesen sein, was also dieser nicht entspreche in der Geschichte der Religion, könne nur das Erzeugniss absichtlicher Erfindung und böswilliger Täuschung sein! Das ist der sprechendste Beleg für die oben besprochene Unfähigkeit der Aufklärung, von ihren fertigen Verstandesbegriffen zu abstrahiren, und sich in die Geschichte zu versetzen, die Vernunft als werdende zu begreifen, und den verschiedenartigen Stufen ihrer Entwicklung und Formen ihrer Individualisirung gerecht zu werden.

Während der Empirismus Herberts noch ein idealistisches Element in sich schloss, wurde er bei Thomas Hobbes zum vollen Naturalismus; gleichwohl — und diess ist das Merkwürdige an diesem diplomatischen Philosophen — wusste er von seinen radikalen Prämissen aus zu sehr konservativen Ansichten über Staat und Kirche zu gelangen*). Wie nach Hobbes alles unser Wissen aus der Sinnesempfindung stammt, so auch haben unsere moralischen und religiösen Vorstellungen sinnlich-selbstische Triebe und Affekte zu ihrer Wurzel. Furcht vor feindlichen Menschen ist es gewesen, was die Urmenschen bewogen hat, den Naturstand des Krieges Aller wider Alle aufzugeben und ihre an sich unbeschränkten natürlichen Rechte einem Einzelnen zu übertragen, der dann fortan allein zu bestimmen hat, was als recht und unrecht, als Tugend und Laster zu gelten habe: Diess der Grund der Entstehung der staatlichen Gesellschaft. Ebenso ist ursprünglich die Furcht vor unsichtbaren feindlichen Mächten, von welchen das Wohl und Wehe des Lebens abzuhängen scheint, das Motiv der Annahme und Verehrung von Götterwesen, die man sich nach Analogie von Traumbildern als körperlose Geister vorstellte. Zwar will Hobbes die Existenz eines Gottes als des Urhebers der Welt nicht in Zweifel ziehen; aber er glaubt, dass wir über ihn schlechterdings nichts wissen können, da auch Offenbarung unerweislich sei und nur auf Autorität hin angenommen werde. Also Unwissenheit und Furcht, die ein dunkles Abhängigkeitsgefühl erzeugen, sind nach Hobbes die psychologischen Wurzeln der Religion. Wie

---

*) Es kommt hier vorzüglich in Betracht seine Schrift: Leviathian oder Wesen, Form und Macht eines bürgerlichen und kirchlichen Gemeinwesens (1661).

aber kommt es von hier aus zu den positiven Religionen? Auf ganz analoge Art, wie zu den positiven Rechtsgemeinschaften oder Staaten: wie diese entstehen durch Uebertragung der Naturrechte Aller auf Einen, so auch entsteht die Religionsgemeinschaft oder „geformte Religion“ dadurch, dass die Menge unter Verzicht aller Einzelnen auf eigene Meinungen die Feststellung gemeinsam geltender Worte und Handlungen der Gottesverehrung solchen Einzelnen überlässt, zu welchen sie das Vertrauen hat, dass sie unter göttlichem Auftrag handeln. Diese religiösen Autoritäten müssen aber nach Hobbes nothwendig mit den politischen in denselben Personen vereinigt sein, seien diese nun Staatsgründer, welche die Religion als Bestandtheil des Staates festsetzen, oder Religionsstifter, welche den Staat als Bestandtheil der Religion gründen. Immer beruht die Geltung der religiösen Autorität auf gesellschaftlicher Sanktion, und da mit der Gewalt öffentlicher Sanktion nur der Staat ausgerüstet ist, so ist der souveräne Repräsentant der Staatsgewalt zugleich die oberste religiöse Autorität, von welcher auch alle kirchlichen Handlungen so gut wie die der bürgerlichen Obrigkeit emaniren. Staat und Kirche, Obrigkeit und Priesterthum sind also ein und dasselbe Ding, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Der souveräne Staat bestimmt ebensogut den Glauben und die Gottesverehrung wie das übrige Leben seiner Bürger. Wie es nichts an sich Gutes oder Böses gibt, sondern diese Begriffe auf der Festsetzung der Gesellschaft beruhen, so gibt es auch keine an sich wahre oder falsche Religion, sondern was die Gesellschaft festgesetzt und anerkannt hat, ist der rechte Glaube und alles Andere verwerflich; von Glaubensfreiheit kann keine Rede sein.

Diese philosophische Begründung des Cäsaropapismus findet zunächst ihre äussere Erklärung in der englischen Geschichte von Heinrich VIII bis Cromwell. Ihr tieferer Grund aber liegt in der natürlichen Wahlverwandtschaft des skeptischen Naturalismus, der jede innere Gewissheit des Geistes von der Wahrheit leugnet, mit dem absoluten Positivismus, der in geschichtlichen Autoritäten zufälligster Art die alleinige Stütze des Glaubens und der Sitte sucht.

Seine bestimmtere philosophische Begründung erhielt indess der englische Deismus erst durch John Locke, der hier eine analoge

Stellung einnimmt, wie Wolff in der deutschen Aufklärung. Aber Wolff war dogmatischer Rationalist, und Locke ist Empirist. Hat jener aus dem Begriff Gottes seine Existenz und Attribute zu beweisen gesucht, so geht Locke von dem empiristischen Grundsatz aus, dass es keine angeborenen Ideen gebe, dass die Seele ursprünglich tabula rasa sei und alle ihre Vorstellungen aus der äusseren und inneren Erfahrung, alle ihre Erkenntniss aus der Combination dieser einfachen Vorstellungen gewinne. Demgemäss verwirft Locke auch die Behauptung, dass die Gottesidee dem Menschen angeboren und nothwendig eigenthümlich sei; schon die Erfahrung lehre das Gegentheil. Denn es gebe, meint er, Völker, welchen der Gottesbegriff fremd sei, und zudem herrsche unter den verschiedenen Völkern die grösste Meinungsverschiedenheit über das Wesen Gottes. Auch der Gottesbegriff entsteht uns nach Locke aus Erfahrung und Reflexion, wir bilden ihn durch Combination und Erweiterung der vorzüglichsten Eigenschaften, die uns die Erfahrung an uns und andern Wesen wahrnehmen lässt. Dass aber ein so vorgestelltes ideales Wesen auch wirklich existire, erschliessen wir via causalitatis aus dem Dasein der Welt und unserer selbst; dieses setzt eine Ursache voraus, welche in einem höchst mächtigen und zugleich, weil Denkendes nicht vom Nichtdenkenden hervorgebracht sein kann, in einem höchst intelligenten Wesen liegen muss. Eine bestimmtere Erkenntniss des göttlichen Wesens jedoch, wie sie Wolff in der Theologia naturalis so ausführlich beschreibt, hält Locke nicht für möglich.

Hingegen kommen diese beiden Philosophen einander sehr nahe in der für die Stellung zur positiven Religion entscheidenden Frage nach der Offenbarung. Auch Locke hält eine übernatürliche Offenbarung für möglich und im Christenthum wirklich gegeben, aber er betont eben so sehr und noch konsequenter als Wolff, dass dieselbe mit der natürlichen Offenbarung, die Gott uns in unserer Vernunft gegeben habe, in keinerlei Widerspruch stehen dürfe. Nur diese ist uns ja unmittelbar gewiss und die Grundlage aller unserer Erkenntniss; desshalb kann keine Offenbarung Gültigkeit haben, die unserem klaren und bestimmten Wissen widerspricht, weil damit alle Prinzipien des Wissens untergraben wären. Die übernatürliche Offenbarung zu erkennen, ist überhaupt schwer; über die unmittelbare, die in einem Eindruck Gottes auf des Menschen Seele besteht, lässt sich gar nichts

bestimmtes sagen; die mittelbare aber, von welcher wir nur durch Andere etwas wissen, ist eben darum viel weniger sicher als die Kenntniss, die wir auf natürlichem Wege infolge Uebereinstimmung unserer eigenen Ideen haben. Wer also die Vernunft aufheben will, um der Offenbarung Raum zu machen, ist ein thörichter Schwärmer, der in Wahrheit beide aufhebt, um an ihre Stelle die grundlosen Einbildungen seines Hirns zu setzen; er handelt ebenso sinnlos, wie wenn er einen bereden wollte, seine Augen auszustechen, um das entfernte Licht eines unsichtbaren Sternes durch ein Fernrohr desto besser in sich aufnehmen zu können. Die Offenbarung gleicht also nach diesem Bilde dem Fernrohr, durch welches die eigene Sehkraft und Thätigkeit des natürlichen Auges, der Vernunft, nicht aufgehoben, sondern unterstützt wird, um noch weiter und besser zu sehen, als es dem blossen Auge für sich allein möglich wäre. Nur in diesem ganz relativen Sinn geht die im Christenthum gegebene Offenbarung nach Locke über die Vernunft hinaus, nicht aber in dem absoluten Sinn, wie noch bei Wolff; sie enthält nicht rein übervernünftige, stets unbegreifliche Mysterien und Wunder, sondern sie enthält wesentlich dasselbe, was auch Gegenstand der vernünftigen Erkenntniss werden kann und soll, aber sie hat den doppelten (formalen) Vorzug, dass sie Wahrheiten, auf welche die Vernunft erst viel später gekommen wäre, früher mittheilt, und dass sie dieselben, die sonst nur den tiefer Denkenden erreichbar gewesen wären, in einer für Alle fasslichen und überzeugenden Weise mittheilt. Genau diess wird uns als die Ansicht Lessings und Kants wieder begegnen; es ist aber bemerkenswerth, dass der Empirist Locke das rationelle Prinzip hier konsequenter und kritischer durchführt, als die dogmatischen Rationalisten Leibniz und Wolff. Es entspricht dem, dass auch Lockes Ansicht vom Wesen des Christenthums jenen näher steht als diesen. In seiner Schrift: „Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist“ (1695) führt Locke aus, dass das Christenthum wesentlich nichts anderes sei als ein neues, reineres Sittengesetz verbunden mit den stärksten Motiven seiner Erfüllung in der Hoffnung himmlischer Seligkeit, was inhaltlich zwar nicht über die Vernunft hinausgehe, doch aber in der Form seiner positiven Kundmachung auf übernatürlicher Offenbarung beruhe. Der Glaube an die übernatürliche Offenbarung ist also hiernach die historisch nothwendige Introduktions-

form, unter welcher die an sich auch vernünftig erkennbaren sittlichen Wahrheiten nebst ihren religiösen Stützen praktische Autorität für eine Religionsgemeinde werden konnten und bleiben können.

Von Hobbes unterscheidet sich Locke bei aller Verwandtschaft in den allgemeinen philosophischen Prinzipien doch sehr bestimmt in den praktischen Consequenzen. Er verwirft aufs entschiedenste den Cäsaropapismus, dem Hobbes das Wort redet; „wer beide, Staat und Kirche, vermischt," sagt Locke, „der mengt das Entgegengesetzteste, Himmel und Erde unter einander." Ganz im Sinn Spinoza's zeigt er, dass die Duldung der verschiedenen Glaubensmeinungen ebensosehr im Interesse des Staats sei, dem sie allein den inneren Frieden wahre, wie sie dem Wesen der christlichen Kirche entspreche, die ein freier Verein der Ueberzeugungen ist und zum Zweck hat das Leben nach den Gesetzen der Tugend, im bestimmten Unterschied vom Staat, der es mit äusseren Handlungen, nicht mit inneren Ueberzeugungen zu thun hat, und der also auch alle Meinungen, soweit sie nicht praktisch bedenklich werden, zu dulden hat.

In dieser Vertheidigung der Toleranz, der Denkfreiheit und allgemeinen Humanität stand der Graf von Shaftesbury, einer der geistvollsten und liebenswürdigsten Schriftsteller nicht bloss seiner Zeit, ganz auf Seiten Locke's, soweit er sich auch von dessen philosophischen Prinzipien sonst entfernte*). Wer einmal, sagt er, die Gewohnheit des Denkens aufrichtig lieb gewonnen hat, der wird nicht vor einem Grenzpfahl mit der Aufschrift: Ne plus ultra! Halt machen. Unser eigener Gedanke ist es, der unser Denken einschränken muss, und ob der einschränkende Gedanke richtig sei, wie können wir das je beurtheilen, ohne ihn frei zu prüfen? Die auf fremden Befehl oder aus Furcht im Denken Halt machen, gleichen den Lastthieren, die auf's Wort des Fuhrmanns stille stehen. Diese „Halbdenker" sind unter allen sogenannten verstandbegabten Geschöpfen die abgeschmacktesten, elendesten und verkehrtesten. — Shaftesbury's Denken bewegt sich übrigens weniger in strengen philosophischen Argumen-

*) Seine moralischen und ästhetischen Abhandlungen hat er gesammelt herausgegeben u. d. T.: „Charakteristiken von Menschen, Sitten, Meinungen und Zeiten" 3 Bde. 1711. (Deutsch Leipzig 1776.) — Vgl. G. v. Gizycki: die Philosophie Shaftesbury's. 1876.

tationen als in der freien Form geistreicher Conversation, der es nicht fehlt an dem Salze gesunden Humors und beissenden Witzes. Er stellte es geradezu als Regel auf, dass das Hauptkriterium der Wahrheit sei, dass sie die Probe des Lächerlichen bestehe; wobei er indess wohl unterschieden wissen wollte zwischen der falschen und wahren, berechtigten Komik; dem wirklieh Ernsthaften gegenüber wäre das Lachen selber das Lächerlichste, dagegen gebe es gegen jedwede Schwärmerei und Aberglauben keine wirksamere Waffe als die Komik. Diese „Probe des Lächerlichen" ist nichts anderes als das instinktive Urtheil des gesunden Menschenverstandes (sensus communis) über das Wahre und Verkehrte. Diesem seinem theoretischen Formalprinzip ganz entsprechend ist das praktische Materialprinzip seiner Weltanschauung das natürliche sittliche Gefühl (moral sense), dessen Autonomie Shaftesbury gleich entschieden gegen die Heteronomie religiöser Autoritäten wie gegen den Locke'schen Empirismus vertheidigte. Die Tugend, sagt er, ist nicht bloss eine willkürliche menschliche Festsetzung, sondern sie ist eine Realität in sich selbst, so gut wie die musikalische Harmonie oder die Symmetrie und Schönheit in der Natur. Wie der Sinn für diese nicht erst künstlich durch Erziehung in uns gemacht wird, sondern uns von Natur innewohnt, wenn auch nicht als fertige angeborene Idee, so doch als Instinkt, als unwillkürliches Wohlgefallen an der Harmonie des Schönen und Missfallen am Hässlichen, ebenso ist uns auch der Sinn für das sittlich Gute von Natur eigen. Und zwar ist dieses dem Schönen insofern wesentlich verwandt, als es eben auch in der unserer menschlichen Natur wahrhaft entsprechenden Harmonie unserer Affekte besteht. Zweierlei Affekte nämlich hat die Natur in uns angelegt: selbstische, welche auf das eigene Wohl gehen, und gesellige, welche Anderer Wohl erstreben; beide sind an sich gleichberechtigt und zum Gedeihen der Menschheit gleich zuträglich, vorausgesetzt, dass sie in der richtigen Proportion zu einander wirken. Indem wir nun auf das richtige oder unrichtige, geordnete oder ungeordnete Verhältniss unserer natürlichen Affekte und der aus ihnen entspringenden Handlungen reflektiren, wird diese Vorstellung selber wieder Gegenstand einer neuen Art von Affekten, welche Shaftesbury die Reflex-Affekte nennt, und in welchen er, weil sie Aeusserungen der Vernunft sind, das eigentliche Unterscheidungsmerkmal des Menschen findet. Diess sind die Affekte

des sittlichen Wohlgefallens oder Missfallens, der Achtung, Verehrung, Begeisterung oder des Gegentheils, welche die Grundlage der sittlichen Urtheile und Begriffe bilden, in welchen also die uns eingeborene (autonome) Norm des Sittlichen besteht. Wie nun aber die Tugend auf dem natürlichen Gefühl des sittlichen Wohlgefallens beruht und nichts anderes ist als diejenige Schönheit oder innere Harmonie der Seele, wie sie die wahre Natur des Menschen fordert, so ist sie auch von selbst schon der wahrhaft befriedigende Zustand des Menschen. Wie Gesundheit und Krankheit das Gefühl des sinnlichen Wohlseins oder Uebelseins in sich schliessen, ebenso schliesst Tugend und Laster das Gefühl geistigen Glücks oder Elends in sich; und eben darin, dass sie ihren Lohn unmittelbar in sich selbst, in dem geistigen Selbstgenuss der sittlichen Gesundheit und Schönheit besitzt, besteht die Würde und der Werth der Tugend.

Diess sind die Grundgedanken von Shaftesbury's Moral, die ihr nächstes Vorbild in Jordano Bruno's Schrift über die „heroischen Affekte" und in Spinoza's Affektenlehre hat; mit diesem hat Shaftesbury besonders auch den reinen Idealismus gemein, mit welchem er jede Lohnsucht verwirft; in der Vergeltungslehre sieht er gerade die schwache Seite der religiösen Moral und, sofern es sich auf diese Motive stützt, auch des Christenthums, so hoch er sonst dasselbe wegen des echt sittlichen Prinzips der Liebe schätzt. „Wenn man Lohn und Strafe zu den Hauptbeweggründen der Pflicht macht, so wird die christliche Religion vernichtet und ihr grösstes Prinzip, das der Liebe, verworfen und preisgegeben." Von den Frommen, welche sich zur Tugend nur so verstehen, wie die Kinder zur Arznei, wo Ruthe und Zuckerwerk die mächtigsten Motive sind, meint er, dass sie in der That noch erst Kinder seien und als solche behandelt zu werden verdienen; für sie bedürfe es allerdings der Erziehung durch die Motive des Lohnes und der Strafe, aber doch nur so lange, bis sie eines „höheren Unterrichts fähig sind und aus diesem knechtischen Zustand in den edlen Dienst der Neigung und Liebe gelangen." Unter diesem (Leibniz'schen) Gesichtspunkt der Pädagogie, der Akkommodation an das erst zur sittlichen Selbstbestimmung zu erziehende kindliche Bewusstsein lässt Shaftesbury auch das, was er für Unvollkommenheiten der positiven Religion hält, gelten; er erklärt es für eine Forderung der Humanität, starke Wahrheiten vor schwachen

Augen zu verbergen; er gesteht auch die politische Zweckmässigkeit zu, dass das Volk in der Religion unter einer öffentlichen Führung stehe, mit welcher die Geistlichen als Staatsdiener vom Staat betraut werden. Aber soweit, wie Hobbes meinte, geht doch nach Shaftesbury das Recht der Obrigkeit nicht, dass sie gewisse religiöse Gesinnungen anbefehlen und alle freie Prüfung in Religionsangelegenheiten untersagen dürfte. Er kann in dieser Beziehung nicht umhin, die humane Toleranz des Alterthums gegen Glaubensmeinungen zu preisen gegenüber der neuen (christlichen) Art von Politik, welche die künftige Glückseligkeit der Menschen mehr in Betracht ziehe, als die gegenwärtige, und so aus übernatürlicher Nächstenliebe die natürliche Humanität verlasse und uns den Wege zeige, einander fromm zu plagen, wodurch Antipathieen und ewiger Hass, wie sie aus keinem zeitlichen Interesse je entstehen konnten, erzeugt worden seien. Ueberhaupt scheint ihm die eifrige Sorge der Christen für die jenseitige Seligkeit nicht eben günstig auf die Förderung der rein menschlichen Tugenden, deren Interesse auf die irdischen Lebensverhältnisse geht, zu wirken, und er sieht hierin den Grund, warum im Christenthum so wenig Rücksicht auf die heroischen Tugenden der Freundschaft und Vaterlandsliebe genommen sei: sie gehen den nichts an, dessen Wandel im Himmel ist.

Bei all' dem will aber Shaftesbury doch die Moral keineswegs ganz von der Religion losmachen; ja er setzt beide in ein engeres Verhältniss, als es Spinoza und Kant thaten. Besteht die Tugend in der Ausbildung der auf alles Schöne und Gute gerichteten Vernunftaffekte, so kann es für sie nicht gleichgiltig sein, ob auch im Weltall selbst Schönheit und Güte gefunden werde oder nicht. Die melancholische Weltanschauung des Atheisten, welcher im Universum nur ein Muster von Unordnung sieht, kann gar leicht sein Gemüth verbittern und die Moralität schädigen, wogegen der Theist auch im Unglück durch den Gedanken an die Göttlichkeit aller Weltgesetze zur Ergebung in den Weltlauf bewogen und mit seinem Schicksal ausgesöhnt wird. Daher bestimmt Shaftesbury das Verhältniss der Tugend zur Frömmigkeit so, dass die erstere durch die letztere vollendet werde, denn wo diese fehle, könne nicht dieselbe Güte, Standhaftigkeit, Ordnung der Affekte, nicht dieselbe innere Gleichmässigkeit und Uebereinstimmung sein. „Und so beruht die höchste Vollkommen-

heit der Tugend auf dem Glauben an einen Gott." Es ist hierin schon auch der Weg angedeutet, wie dieser Glaube in unserem Geiste entsteht und befestigt wird. Nicht Furcht ist nach Shaftesbury der Grundaffekt der Religion, sondern die der Liebe verwandte Bewunderung der Schönheit und Ordnung der Welt. Es sind auch nicht die Wunder, auf deren — selbst wieder der Zeugen bedürftiges — Zeugniss der Glaube sich stützen könnte; diese Wundersucht bringt vielmehr nur Verwirrung in die Welt und vernichtet jene bewunderungswürdige Simplicität der Ordnung, woraus das eine unendliche und vollkommene Prinzip erkannt wird. Es ist eben die durchgängige Verknüpfung und Ordnung der Dinge, die wir in der Welt wahrnehmen, was auf einen einheitlichen Zweck dieses Systems und damit auf ein Prinzip dieser Einheit hinweist, welches wir in Analogie mit unserem eigenen Selbst, somit als ein vereinigendes denkendes Prinzip, als den Geist in dem grossen Körper der Welt denken müssen, wenn wir auch keine bestimmtere Vorstellung uns davon bilden können. So viel aber ist nach Shaftesbury jedenfalls sicher, dass dieses geistige Prinzip, eben weil es das allgemeine ist und keine besonderen, entgegengesetzten Interessen haben kann, die vollkommene Güte ist und Alles für das allgemeine Wohl des Ganzen auf's Beste geordnet hat. Auch die scheinbaren Uebel der Welt sind, wie Shaftesbury ganz in der Weise von Bruno und Leibniz ausführt, nur für eine beschränkte, selbstisch engherzige Betrachtungsweise im Widerspruch mit der Güte der Welt, verschwinden dagegen, sobald man sich auf den Standpunkt des Ganzen und seiner ewigen, vollkommen weisen Gesetze stellt. Zu glauben, dass, was auch die Weltordnung hervorbringe, im Grunde gerecht und gut ist, und auch im Unglück nie an ihr irre werden, sondern sich ihrem Wirken willig ergeben, das ist nach Shaftesbury's ebenso tiefsinniger wie tieffrommer Weltanschauung die wahre Frömmigkeit und damit zugleich die Vollendung der Tugend. — Man muss anerkennen, dass diese Philosophie weit über das sonstige Niveau des Deismus hinausragt; wie sie Spinoza mit Leibniz verbindet, so steht sie am nächsten unseren Lessing und Herder, Schiller und Goethe.

Ein Jahr nach Locke's Buch über die „Vernünftigkeit des Christenthums" erchien das berühmt gewordene Buch von John Toland: „Christianity not mysterious, eine Abhandlung, welche zeigt, dass es

im Evangelium nichts wider oder über die Vernunft gibt und dass keine christliche Lehre eigentlich ein Mysterium genannt werden kann" (1696). Dass das Christenthum durchaus vernünftig oder mit der Vernunftreligion durchaus im Einklang sei, sucht Toland in diesem Buch zu beweisen, indem er ausgeht von der Locke'schen Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung: die Offenbarung ist der Weg, durch welchen wir zur Kenntniss gewisser Wahrheiten kommen, aber der Grund unseres Glaubens an dieselben ist sie nicht, sondern diess ist die Vernunft, welche überhaupt die einzige Grundlage aller unserer Gewissheit ist. Es müssen daher alle Lehren der Offenbarung mit ihr im Einklang stehen d. h. sie dürfen weder wider noch auch über die Vernunft sein. Sind auch religiöse Begriffe, wie Gott oder Ewigkeit, allerdings nicht vorstellbar, so sind sie darum doch, wie Toland richtig bemerkt, ganz wohl vernünftig denkbar, also keineswegs übervernünftige Geheimnisse. Wo aber das Evangelium von „Geheimnissen" redet, da versteht es darunter nicht unbegreifliche, sondern ganz wohlbegreifliche Dinge, die nur früher, vor der Offenbarung des Evangeliums, verborgen gewesen waren, jetzt aber infolge derselben gänzlich enthüllt, also nicht mehr Geheimnisse sind. In die ursprünglich ganz einfache und vernünftige Lehre Christi sind die Geheimnisse, die Unbegreiflichkeiten erst durch die Anbequemung der Kirchenlehren an jüdische und heidnische Mysterien und Philosopheme hineingekommen. Auch im Wesen des Glaubens liegt keine Forderung geheimnissvollen Inhalts; der Glaube ist ja kein blindes Annehmen, sondern eine auf vernünftige Gründe gebaute feste Ueberzeugung; Unverstandenes kann man auch nicht glauben, also setzt der Glaube ein begreifliches Wissen vom Gegenstand voraus. Durch diese Forderung der Rationalität des Glaubensinhalts soll übrigens nach Toland's Meinung der Wunderglaube nicht ausgeschlossen sein, da sich die Wunder als Wirkungen der die Naturkräfte nicht aufhebenden, sondern steigernden und leitenden übernatürlichen Macht Gottes wohl begreifen lassen. — Es ist diess im Wesentlichen der in der Theologie unter dem Terminus des „rationalen Supranaturalismus" bekannte Standpunkt, der freilich, wie alle derartigen Vermittelungsformen, noch an einer gewissen Unklarheit und Inkonsequenz leidet, als Uebergangsstufe aber seine geschichtliche Bedeutung hat. Auch haben Männer, wie Leibniz und Mosheim, Toland's Schrift hochgeschätzt.

Später hat sich übrigens Toland einem naturalistischen Pantheismus zugewandt (in seinem „Pantheisticon“, 1720), der für eine positive Würdigung der Religion keinen Raum mehr hatte.

Noch berühmter und einflussreicher als Toland's Buch über das geheimnisslose Christenthum wurde das von Matthew Tindal 1730 veröffentlichte Buch: „Christianity as old as the creation, das Christenthum so alt wie die Schöpfung oder das Evangelium eine Wiederbekanntmachung der Religion der Natur.“ Es gilt als der klassische Ausdruck der Hauptgedanken des Deismus, die „Bibel aller Deisten“; durch die deutsche Uebersetzung, welche der Wolffianer J. L. Schmidt im Jahr 1741 davon gab, wurde es auch von Einfluss auf die deutsche Aufklärung. Tindal geht von dem Satz aus, dass die wahre Religion nur die eine, Allen gemeinsame, in der menschlichen Natur selbst begründete Religion sein könne, von welcher er (diess ist die stehende petitio principii in diesen Kreisen) voraussetzt, dass sie auch die ursprüngliche Religion gewesen sei. Sie ist inhaltlich mit der Sittlichkeit eins, welche besteht im Handeln nach der Vernunft der Dinge oder nach dem Gesetz der Natur; wenn nämlich letzteres betrachtet wird als der Wille Gottes, so ist insofern das sittliche Handeln zugleich der „vernünftige Gottesdienst“ oder die Religion, die dem Menschen so natürlich ist, wie seine Vernunft selber, und daher so unveränderlich dieselbe sein muss, wie die vernünftige Natur des Menschen immer dieselbe ist. Ebenso folgert Tindal aus der Vollkommenheit Gottes als der in sich befriedigten Güte, dass er kein anderes Gesetz den Menschen geben wollte, als das auf ihre Glückseligkeit abzweckende, welches für Alle und für immer dasselbe sein muss, da die menschliche Natur dieselbe ist. Alles, was von dieser allein wahren Natur abweicht, ist Aberglaube, dessen Quelle Tindal in dem Bestreben findet, das göttliche Wohlwollen durch besondere Frohndienste zu gewinnen, wobei der Pfaffenbetrug eine hervorragende Rolle gespielt haben soll.

Während nun die vorchristlichen Religionen alle ein Gemisch von wahrer Religion und Aberglauben waren, so hatte nach Tindal die Erscheinung Christi den Zweck, diesem korrumpirten Zustand der Religion gegenüber die ursprüngliche natürliche Religion „wieder bekannt zu machen“ (republication, restauration), nicht zu dem Gesetz der Natur etwas Neues hinzuzuthun, sondern nur die falschen Zuthaten

des Aberglaubens wieder hinwegzuschaffen. Das Christenthum ist also nur ein Neues gegenüber dem unmittelbar Vorhergehenden, aber es ist zugleich das Aelteste, nämlich die Wiederherstellung des Ursprünglichen. Ist aber das Christenthum nichts anderes als die vernünftige Religion des natürlichen Gesetzes, so muss natürlich die Vernunft auch die Norm seiner Auslegung sein; dass dem wirklich so sei, dafür beruft sich Tindal einfach auf die allgemeine Praxis der Theologen, das Anstössige so lange umzudeuten und zu allegorisiren, bis es mit der Vernunft der Dinge stimmt. Die prüfende Vernunft findet freilich nach Tindal auch in der Schrift manches Irrige, z. B. die neutestamentlichen Weissagungen von der baldigen Wiederkunft Christi, welche seit 17 Jahrhunderten unerfüllt geblieben. Vollends auf die kirchlichen Dogmen ist er nicht gut zu sprechen: Diese Lehrgeheimnisse seien, meint er, nur vom Clerus eingeführt zur Beförderung des Aberglaubens; der auf sie gegründete Autoritätsglaube erscheint ihm als das Grundübel der Religion, wodurch die Vernunft abgedankt und die vernünftigen Motive des Handelns unwirksam gemacht werden, an deren Stelle sklavische Furcht und blinder Fanatismus treten. Bei all dem will aber Tindal doch kein Häretiker sein, glaubt vielmehr, dass Alle, soweit sie mit sich selbst einig seien, es auch mit ihm sein müssen.

Die Identität des Christenthums mit der moralischen Vernunftreligion war bei Tindal wie bei seinen Vorgängern mehr nur behauptet oder aus allgemeinen apriorischen Gründen bewiesen, als durch historische Untersuchung des urkundlichen Inhalts der christlichen Lehre nachgewiesen worden. Es lag aber bei dem empirischen Zug des englischen Denkens sehr nahe, dass die Aufmerksamkeit sich bald auch dieser historischen Nachweisung zuwandte; die Folge davon war, dass eine eindringende biblisch-kritische Forschung in England viel früher als in Deutschland aufkam, freilich ohne dort auf die herrschende Theologie eine so nachhaltige Wirkung zu üben, wie bei uns. Merkwürdiger Weise war es zuerst ein einfacher Handwerker und theologischer Autodidakt, der die historische Begründung des Deismus in Angriff nahm. Thomas Chubb suchte in seinem Buch: „Das wahre Evangelium Jesu Christi“ (1738) den wahren Sinn des Christenthums durch nähere Untersuchung der Lehre Jesu zu bestimmen, und

kam zu dem Resultat, dass der Inhalt des Evangeliums nichts anderes sei als die vernünftige Moral Jesu, die durch Einschärfung des Gesetzes der Vernunft, welches bei Juden und Heiden verdunkelt gewesen war, die Menschen zur grössten zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu führen bezweckte; dagegen seien alle die wunderbaren Geschichten oder dogmatischen Geheimlehren über die Person und den Ursprung Jesu blosse jüdische Fabeln oder abstruse Privatmeinungen der Apostel, die mit dem einfachen Evangelium Jesu nichts zu schaffen haben; vollends die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi betrachtete Chubb als eine aus missverstandener orientalischer Sprachweise entstandene Corruption des Christenthums; übrigens auch die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben schien ihm moralisch bedenklich. — Wir erkennen bei diesem ehrenwerthen Autodidakten, der vom Handwerk weg zur biblischen Kritik kam, noch genauer als bei den andern Deisten die Gesinnung und Gesichtspunkte des deutschen Rationalismus: der praktisch ernste, aber verständig enge Sinn weiss auch das Christenthum nur von der praktischen Seite zu fassen; es geht ihm auf in einer gereinigten, wenn gleich nicht eben sehr tiefen Moral; für Alles, was darüber hinaus liegt, sei es religiöse Mystik, sei es spekulative Idee, fehlt der Sinn, und damit fehlt natürlich auch das Verständniss für Entstehung und Berechtigung des Dogmas, in welchem eben der eigenthümlich religiöse Gehalt des Christenthums nach einem den Zwecken des Cultus entsprechenden Ausdruck gerungen hat.

Tiefer als die andern Deisten ist in die historische Kritik der christlichen Religionsurkunden eingedrungen Thomas Morgan, früher Prediger einer Dissidentengemeinde, später Arzt, ein Mann, in welchem sich kritischer Scharfsinn mit spekulativem Tiefsinn eigenthümlich verband. Von dem sonstigen moralischen Deismus stand sein an Spinoza erinnerndes mystisches Gottinnigkeitsbewusstsein weit ab; mit diesem hing offenbar sein tieferes Verständniss der specifisch-christlichen Religiosität zusammen. Während sonst Deisten und Rationalisten das Christenthum auf seine judenchristlichen Anfänge zurückführen, sah Morgan unsere Aufgabe vielmehr darin, das Christenthum von der Hefe des ihm von Anfang beigemischten Judenthums zu reinigen. Daher auch seine Vorliebe für Paulus, in welchem er „den alleinigen Repräsentanten des wahren Christenthums, den grossen

Freidenker seiner Zeit und kühnen und tapferen Vertheidiger der Vernunft gegen die Autorität" erblickte. In den Gegensatz des Paulus zu den Judenchristen bezüglich der Gesetzesfrage verräth Morgan*) einen so klaren Einblick, dass man ihn insofern als den Vorgänger der Tübinger Kritik bezeichnen könnte; seine Behandlung der alttestamentlichen Geschichte erinnert zwar vielfach noch an Reimarus, aber seine neutestamentliche Kritik steht auf dem Sprung, aus einer dogmatisch-subjektiven, was sie sonst bei Deisten und Rationalisten im Grunde immer war, zu einer objektiv-historischen zu werden.

Die einmal angeregte biblische Kritik rief nun besonders zwei Controversen über die beiden Hauptfragen der herkömmlichen Apologetik hervor, über Weissagung und Wunder. Die erstere betreffend zeigte Collins in seinem Diskurs über die Beweise des Christenthums (1724), dass der Weissagungsbeweis der neutestamentlichen Schriftsteller, weil sie sich dabei der allegorischen Deutung der alttestamentlichen Citate bedienen, nicht stichhaltig sei und nur dem bei jeder Religionsveränderung bemerkbaren Bedürfniss, das Neue möglichst enge an das Alte anzuknüpfen, entspringe. Seine Schrift rief eine Menge von Streitschriften und Repliken hervor, deren biblisch-theologische Erörterungen uns hier nichts angehen. Ebenso grosses Aufsehen, wie Collins Angriff auf den Weissagungsbeweis machte Thomas Woolston's Kritik des Wunderbeweises, welche als Vorläuferin der mythischen Wundererklärung von Strauss betrachtet werden kann. Woolston zeigt, dass die in der Bibel erzählten Wunder weder als solche wirklich geschehen sein können, noch auch sich natürlich erklären lassen; vielmehr müsse man in diesen Erzählungen Allegorieen finden, welche geistige Wahrheiten symbolisiren, z. B. die Geschichten von der Auferstehung des Lazarus und Christi selbst sind Sinnbilder der Erhebung des Geistes der wahren Religion aus dem Grabe des Buchstabens. Die hierdurch hervorgerufenen Streitigkeiten gaben dem scharfsinnigen Peter Annet (1768) Veranlassung zu kritischen Untersuchungen der evangelischen Auferstehungsberichte und der Apostelgeschichte, sowie zur prinzipiellen Bestreitung der Möglichkeit der Wunder. Er machte gegen diese nicht nur das metaphysische Argument Spinoza's geltend, dass die Gesetze der Natur

*) In seiner Schrift: „The moral philosopher, Dialog zwischen einem christlichen Deisten und christlichen Juden" (1737—40).

als göttliche Willensbestimmungen so unveränderlich, wie Gott selbst seien, sondern wies auch schon auf die von Hume nachher weiter ausgeführte Instanz hin, dass es unmöglich sei, sich von der Wirklichkeit irgend eines Wunders zweifellos zu vergewissern, weil die Wahrscheinlichkeit, dass bei dem Wunderbericht sich Irrthum, Selbsttäuschung oder interessirter Betrug eingemischt, nach aller Analogie der Erfahrung jedesmal unendlich viel grösser sei, als die gegen alle Analogieen verstossende Wahrscheinlichkeit eines wirklich geschehenen Wunders.

Die deistische Bewegung hatte begonnen mit der Voraussetzung der absoluten Vernünftigkeit des Christenthums, das so, wie es in der Bibel überliefert ist, mit der Vernunftreligion gleichgesetzt wurde. Dann hatte man innerhalb des historischen, nicht bloss kirchlichen, sondern auch biblischen Christenthums selbst wieder kritisch unterschieden zwischen Wahrem und Falschem, Bleibendem und Vergänglichem, also nicht mehr absolute, sondern nur noch relative Vernünftigkeit des empirischen Christenthums behauptet. Dabei aber waren doch die Tindal, Collins, Chubb, Woolston immer noch der guten Zuversicht gewesen, dass das, was sie in Abzug brachten, unwesentlich, der festgehaltene Rest dagegen allein von Wichtigkeit und diese Hauptsache über alle Zweifel erhaben sei. Wie aber, wenn diese Zuversicht sich als unbegründet erwies? wenn es sich herausstellte, dass in dem Glaubenssystem, welches sie angriffen, die einzelnen Theile so eng miteinander zusammenhingen, dass ein Ausbrechen einiger von ihnen auch den Zusammensturz der andern zur unausbleiblichen Folge haben müsse? In der That konnte nicht ausbleiben, was sich später beim deutschen Rationalismus wiederholte und ähnlich immer wiederholen wird, weil es in der Natur der Sache nothwendig begründet ist: Der Zweifel, der sich anfangs gegen die sogenannten übernatürlichen Dogmen um so zuversichtlicher gewendet hatte, weil er in den Wahrheiten der natürlichen Vernunftreligion seine feste Burg zu haben meinte, wandte sich zuletzt auch gegen diese selbst und fand, dass ihr Anspruch auf Vernünftigkeit kaum besser begründet, ihre Beweise kaum stichhaltiger seien, als bei den positiven Glaubenssätzen. In dieser völligen Entzweiung der kritischen Vernunft mit dem dogmatischen Glauben lag der Abschluss der

deistischen Bewegung: der vollendete Zweifel wendet sich zuletzt gegen seine eigenen Voraussetzungen und hebt mit diesen auch sich selbst auf, sei es, um einem Neubau auf tieferem Grunde Platz zu machen, wie bei Kant, oder um dem ungebrochenen dogmatistischen Glauben wieder das Feld zu räumen, wie bei Hume. David Hume verhält sich zum Locke'schen Deismus, wie Kant zur Wolff'schen Aufklärung: beiderseits wurde durch die konsequent durchgeführte Kritik die halbe Kritik überwunden; aber bei Kant war diese Ueberwindung zugleich Grundlegung eines höheren Standpunkts, des spekulativen ethischen Rationalismus, bei Hume blieb sie nur die Bankroterklärung des Empirismus, die leere, unfruchtbare Skepsis.

Das Vertrauen des Deismus auf die Unfehlbarkeit seiner natürlichen Vernunftreligion hatte sich auf zwei Voraussetzungen gestützt: Die eine war die Annahme, dass die beiden Grundsäulen derselben, der Glaube an die Existenz des persönlichen Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele, auf der Basis unerschütterlich fester Beweise von mathematischer Gewissheit (wie z. B. noch Locke glaubte) beruhen; und die andere war die Meinung, dass diese vernünftige Religion dem Menschen so natürlich sei, dass sie auch von Anfang schon bekannt gewesen sein müsse, und alle Abweichungen von ihr nur durch die Willkür Einzelner (Priesterbetrug u. dgl.) bewirkt worden seien. Gegen diese beiden Voraussetzungen des bisherigen Deismus wandte sich die schneidende Kritik David Hume's. Die erste derselben nahm er in Angriff in dem „Gespräch über die natürliche Religion“, das schon viel früher entworfen, doch erst nach des Verfassers Tode veröffentlicht wurde (1778), gegen die andere richtete sich das ausführliche Werk: „Natürliche Geschichte der Religion“ (1757).

Das Gespräch über die natürliche Religion beginnt mit der Versicherung, in welcher sich der Theolog und der Skeptiker einmüthig begegnen, dass die wahre, nämlich die skeptische Philosophie mit der Theologie im besten Frieden stehe, da für die Sicherheit des Glaubens nächst der gänzlichen Unwissenheit nichts so zuträglich sei, wie die Einsicht, dass wir überall nichts wissen können und darum auf das bedingungslose Glauben angewiesen seien. Mit diesem Eingang, der in seiner ironischen Zweiseitigkeit ganz an Bayle's ähnliche Sätze erinnert, hat Hume gleichsam die Licenz für seine rücksichtslose Kritik erkauft. Diese vollzieht sich dann zuerst am kosmolo-

gischen Gottesbeweis, gegen welchen ganz ähnlich, wie später von Kant, geltend gemacht wird, dass der Schluss von der Welt auf eine transscendente Ursache unberechtigt, weil ein unmotivirtes Abspringen von der innerweltlichen Causalitätsreihe sei, wobei der apriorische Begriff einer letzten Ursache schon vorausgesetzt werde. Eingehender wird der teleologische Beweis geprüft. Der Schluss von der Zweckmässigkeit der Welt auf einen Weltbaumeister sei schon desswegen unzulässig, weil unser Schliessen von einer Wirkung auf eine bestimmte Ursache nur eine Association von Vorstellungen an der Hand der erfahrungsmässigen Analogie sei, also nur soweit reiche, als Analogieen vorhanden seien; diese aber fehlen bei dem Schluss auf den Welturheber schon darum gänzlich, weil die Weltentstehung ein schlechthin singulärer Fall sei. Ist schon der Analogieschluss vom Theil auf den weit entfernten Theil misslich, wie vielmehr vom Theil auf's Ganze, von der Bewegung innerhalb der Zeit auf den allerersten Anfang! Ueberdiess liegt für das Weltganze die Analogie des natürlichen Werdens oder Wachsens der Organismen viel näher als die des künstlichen Machens menschlicher Zweckthätigkeit; warum also bei der Welterklärung nicht lieber beim Prinzip der natürlichen Entwicklung stehen bleiben, als eine transscendente Ursache suchen? Und könnte denn die scheinbare Zweckmässigkeit der Welt nicht auch die blosse Folge eines glücklichen Zufalls sein, indem unter den unendlich vielen möglichen Combinationen der Weltelemente sich endlich auch einmal eine so glückliche ergab, dass die dadurch gewordenen Formen sich konstant erhalten konnten? Diese Ersetzung der Teleologie durch die wechselnden Combinationen der wirkenden Ursachen, diess neuerdings so berühmt gewordene Prinzip des Darwinismus, wollte übrigens Hume nur als einen dazwischen gekommenen Einfall betrachtet wissen. Dagegen verweilt er zuletzt noch besonders eingehend bei der Untersuchung der Haltbarkeit der Voraussetzung des teleologischen Beweises, dass die Welt durchgängige Zweckmässigkeit zeige. Er beruft sich dagegen auf den bekannten theologischen Gemeinplatz von der Schlechtigkeit dieser Welt, vom irdischen Jammerthal und dgl. und führt diese pessimistische Ansicht mit schadenfroher Behaglichkeit aus, um dann zu fragen, mit welchem Recht man denn von einer so wenig vollkommenen Welt auf einen vollkommenen, allgütigen und allweisen Urheber schliessen dürfe? Der Gegner, dadurch in die Enge getrieben,

will zugeben, dass in derartigen Attributen eine rhetorische Uebertreibung liege, und dass man vorsichtiger nur reden dürfte von einem göttlichen Wohlwollen, geleitet durch Weisheit und beschränkt durch Nothwendigkeit. Aber unserem Skeptiker genügt auch diess nicht; er meint, wenn man die Welt einfach nehme, wie sie sei, mit allen ihren gründlichen Mängeln, so könnte man sie eher für den Erstlingsversuch eines Anfänger-Gottes oder für das altersschwache Produkt eines Greisen-Gottes halten; ja sogar der Gedanke an eine Mehrheit von Urhebern, die sich gegenseitig gehemmt hätten, wäre eine bemerkenswerthe Hypothese. Kurz, ob wir Einen Gott oder viele oder keinen annehmen, die Welt bleibt immer gleich unbegreiflich und darum haben alle diese Annahmen gleich viel und gleich wenig Recht: das skeptische Ignoramus bleibt für Hume das letzte Wort.

Einer ähnlichen Kritik hat er in zwei besonderen Essays*) die herkömmlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele unterzogen. Gegen die psychologisch-metaphysischen Beweise aus der Natur der Seele macht er das Gebundensein derselben an den Leib und seine normalen Funktionen geltend. Gegen die Theorie der jenseitigen Vergeltung aber erhebt er den ähnlichen Vorwurf, wie Spinoza, dass sie durch Einmischung der rechtlichen Gesichtspunkte von Lohn und Strafe in die Moral diese verderbe. Auch sei die Scheidung von Himmel und Hölle eine Abstraktion, die auf die wirkliche Beschaffenheit der Menschen, in welchen gut und bös immer gemischt ist, nicht passe. Vollends die ewige Höllenstrafe stehe in keinem Verhältniss mit der zeitlichen Schuld und widerspreche dem Zweck der Strafe, zu bessern. Gebe es eine vergeltende Gerechtigkeit, so müsse sie sich schon in dieser Welt zeigen, zeige sie sich hier aber nicht, so habe man kein Recht, aus ihrem Nichtwirken in der Welt, von der wir allein wissen, auf ihr Wirkenwerden in einer anderen problematischen Welt zu schliessen. In der That aber zeige die Welt unserer Erfahrung eine Vergeltung insofern, als die Tugend von innerem Frieden und äusserer Billigung, das Laster aber vom Gegentheil begleitet werde. Ueber das hinaus noch weiteres verlangen, das hiesse fordern, dass die Welteinrichtung sich nach den Wünschen unserer

*) Ueber Vorsehung und Jenseits und über die Unsterblichkeit der Seele.

vermeintlich mustergültigen Vernunft richten solle. Auch dass eine Gewähr für die Unsterblichkeit in dem instinktiven Verlangen unserer Seele nach unendlicher Entwicklung liege, lässt Hume nicht gelten; unsere Anlagen genügen kaum, meint er, für ein erträgliches Diesseits, wie viel weniger für eine ganze Ewigkeit. Im Gegentheil liege in dem mächtigen Instinkt der Todesfurcht eine dringende Warnung der Natur vor Illusionen hinsichtlich des Drüben. Uebrigens zeige ja auch die Erfahrung, dass dieses Drüben selbst für die, welche theoretisch davon überzeugt seien, von keinerlei praktischem Interesse sei; wie schlecht hätte also die Natur gesorgt, wenn sie uns für's Wichtigste eine solche frivole Indolenz eingepflanzt hätte! Nach all' dem schliesst dann Hume mit dem überraschenden Satz, dass wir die durch Vernunftgründe unmögliche Erkenntniss der Unsterblichkeit einzig der Offenbarung und dem Evangelium verdanken, dessen Werth eben in diesem Aufschluss bestehe.

Das Resultat seiner Kritik fasst Hume dahin zusammen: die ganze natürliche Theologie löst sich auf in den einfachen, jedoch etwas zweideutigen und unbestimmten Satz, dass die Ursache oder die Ursachen der Ordnung im Weltall wahrscheinlicher Weise einige entfernte Analogie mit der menschlichen Intelligenz haben, ein Satz, der aber keine weitere Ausdehnung und bestimmtere Entwicklung zulässt und nicht die Quelle eines bestimmten Thuns und Lassens werden kann. Steht es so mit der Vernunftbegründung der Religion, wie erklärt sich dann ihre Entstehung und die Macht, die sie in der Geschichte erfahrungsmässig ausübt? Hierauf gibt das Werk über die „natürliche Geschichte der Religion“ die Antwort. Nicht die Vernunft und ihr stets problematisches und kraftloses Raisonnement ist die Quelle der Religion, sondern diess sind die im Leben stets allein wirksamen praktischen, irrationellen Potenzen unserer Natur, die Passionen des Gemüths und die Fiktionen der Phantasie. Näher waren es, wie Hume ganz mit Hobbes sagt, Furcht und Hoffnung, welche die Menschen von Anfang dazu trieben, hinter den unbekannten Mächten der Natur, von welchen ihr Wohl und Wehe abhängt, ihre Götter zu suchen, wobei der anthropomorphisirende Zug der Phantasie hilfreich mitwirkte, indem sie in den Naturerscheinungen persönliche Wesen fingirte. Daraus folgt von selbst, dass die älteste Religionsform nicht der Monotheismus gewesen ist, die Urreligion also

keineswegs mit der deistischen Vernunftreligion identisch war. Hume beweist diese sehr richtige Ansicht auch indirekt: aus einem ursprünglichen Theismus hätte kein Polytheismus entstehen, klare Gotteserkenntniss hätte nicht wieder verloren gehen können; sowenig die Menschen Geometrie trieben vor dem Ackerbau, sowenig hatten sie vor der Culturentwicklung in den vorgeschichtlichen Urzeiten schon theistische Gotteserkenntniss. Die Urmenschen dachten sich vielmehr ihre Götter als menschenartige mächtige Wesen, doch weder allmächtig noch gar von sittlicher Idealität, vielmehr mit rohen Leidenschaften behaftet und der höheren Naturgewalt (Schicksal) auch ihrerseits noch unterworfen. Poetische Allegorieen, Apotheose von Menschen, Darstellung der Götter unter sinnlichen Bildern wirkten dann vielfach zusammen zur Belebung und Ausschmückung der Mythologie. Aus diesen Anfängen hat sich der Monotheismus mit der Zeit erhoben, wieder nicht etwa durch vernünftiges Nachdenken über die Welt, sondern infolge praktischer, näher pathologischer Motive: im selbstischen Interesse erhob man den einen Gott vor andern, den des eigenen Volks vor fremden Volksgöttern, und im Bestreben, seine Gunst zu gewinnen und zu erhalten, schmeichelte man ihm mit immer höher und höher gesteigerten Majestätsprädikaten, bis man zuletzt ihn zum „Unendlichen“ erhoben hatte. So geschah das wunderbare, dass man unter der Leitung irrationeller Motive, wie gemeiner Furcht und Schmeichelei, zufällig am Ziel mit Vernunft und Philosophie zusammentraf. Aber bei einem reinen Monotheismus vermag das Volk auf die Dauer nicht stehen zu bleiben, um so weniger, je reiner und erhabener derselbe gedacht werden soll. Das natürliche Bedürfniss, das Göttliche näher, anschaulicher, vertraulicher sich vorzustellen, ruft den Glauben an Mittelwesen hervor, welche als Vertreter des höchsten Gottes bald in dessen Stelle eintreten und zu Hauptgegenständen des Cultus werden, womit dann stufenweise die alte Vielgötterei und Idololatrie wiederkehrt. So bewegt sich nach Hume die Religionsgeschichte in stetem Hin- und Herströmen zwischen Polytheismus und Monotheismus. Was aber den relativen Werth der beiden Religionsformen betrifft, so bestreitet Hume dem Monotheismus zwar nicht seinen theoretischen Vorzug, wohl aber den praktischen; die Erfahrung lehre, meint er, dass die monotheistische Volksreligion um nichts besser sei als die polytheistische, eher schlimmer wegen der ihr eigenen Exklusivität

und Intoleranz; dem Unsinn der heidnischen Mythologie stehe der der katholischen Scholastik ebenbürtig zur Seite und die Rohheit heidnischer Culte werde durch die Barbarei kirchlicher Verfolgungssucht sogar noch übertroffen. Ueberhaupt hält Hume den Einfluss der Volksreligion auf die Moral für überwiegend ungünstig; die rohen Vorstellungen von göttlicher Willkür und Laune und von den Qualen der Hölle, wie sie Erzeugnisse seien menschlicher Schlechtigkeit, so wirken sie auch wieder diese verstärkend, entmenschlichend auf die Gemüther zurück. Das Grundübel aber liege in dem Wahn der Menschen, das Wohlgefallen der Gottheit nicht durch sittliche Rechtschaffenheit, sondern durch Extraleistungen verdienen zu können, die, an sich sittlich werthlos, an Bedeutung dem Sittlichen doch weit übergeordnet werden und dadurch zur Untergrabung der Moral beitragen. So habe, wie Alles in der Welt, auch die Religion ihre zwei Seiten; welche von beiden in der gemeinen Wirklichkeit überwiege, sei schwer zu sagen; am besten helfe man sich dadurch, dass man die verschiedenen Aberglauben hinter einander hetze und inzwischen in das ruhigere, ob auch dunklere Gebiet der Philosophie entschlüpfe, die nur freilich bei Hume uns erst recht rathlos lässt!

Es ist freilich ein recht unerquickliches Resultat, mit welchem Hume uns entlässt; aber nichts desto weniger ist es sehr lehrreich. Der Skeptiker findet auch in der Religion so wenig, wie anderswo, immanente Vernunft, sie ist ihm durchaus, nach Ursprung, Entwicklung und Wirkung eine irrationelle pathologische Erscheinung. Das ist das andere Extrem zu dem optimistischen Rationalismus, der in der geschichtlichen Religion ein reines Vernunftprodukt sehen will und darüber das passionelle oder emotionelle Element derselben, welches in der geschichtlichen Erscheinung aller Religionen eine so wesentliche Rolle spielt, übersieht. Den Deisten war die positive Religion immer noch halb natürlich, halb übernatürlich gewesen; diese Halbirung hat Hume beseitigt, indem er zuerst die natürliche Betrachtungsweise in strikter, wenn auch einseitigster Consequenz durchführte; dabei hat er an scharfsinniger Beobachtung der empirisch phänomenologischen Seite der Religionsgeschichte alle Andern übertroffen und bleibend Werthvolles zu Tage gefördert. Aber dass diesem ganzen natürlichen Prozess, in welchem so viele menschlich unreinen und unwahren Motive mitwirken, dennoch Vernunft, wahre, göttliche Ver-

nunft, als treibendes und leitendes Prinzip zu Grunde liege und als Endziel vorschwebe: für diese Einsicht fehlten dem Skeptiker alle Prämissen. Die Vernunft in ihrer dogmatischen Verhüllung, als Wunderapparat der ursprünglichen und der wiederherstellenden Offenbarung, hat Hume als konsequenter Kritiker beseitigt; die Vernunft aber in ihrer spekulativen Wahrheit, als immanentes Prinzip der religiösen Entwicklung oder „Erziehung der Menschheit“ zu begreifen, lag über den Standpunkt Hume's und des englischen Empirismus überhaupt hinaus — es war die Aufgabe der deutschen kritisch-spekulativen Philosophie.

---

5. Gotthold Ephraim Lessing*).

Lessing, der geistvollste Sohn der deutschen Aufklärung, war auch der Erste, der ihre Schranke überschritt. Er hat die Aufklärung vollendet, indem sein kritischer Verstand noch schärfer sah, als sie: er hat sie überwunden, indem er sie über ihre eigene Schranke aufklärte. Hatten sich bisher Orthodoxe und Aufklärer um die kirchlichen Dogmen und die biblischen Erzählungen gestritten unter der gemeinsamen Voraussetzung, dass mit diesen die Wahrheit des Christenthums selber stehe und falle: so entzieht er diesem Streite den Boden, indem er jene gemeinsame Voraussetzung als eine grundlose und unberechtigte nachweist. Gesetzt auch, die kritischen Angriffe gegen die biblischen Erzählungen, die er in den „Fragmenten eines Ungenannten“ (des Reimarus) veröffentlicht hatte, behielten Recht: wäre denn damit schon das Christenthum selber gefallen? so fragt er in der Streitschrift gegen den Hamburger Hauptpastor Göze. Und er zeigt, dass diese Frage nothwendig verneint werden müsse, indem er nachweist: dass die Bibel nicht das Christenthum, dass der Buchstabe nicht der Geist, und endlich, dass überhaupt Geschichtswahrheiten kein Beweis für ewige Vernunftwahrheiten seien.

Die Bibel ist nicht das Christenthum, denn das Christenthum bestand schon lange, ehe es eine Bibel gab; es wurde Jahrhunderte

*) Schwarz, Lessing als Theolog. Danzel und Guhrauer, Lessing, sein Leben und seine Werke.

hindurch nicht durch Schrift, sondern durch mündliche Mittheilung verbreitet, und für die ganze alte Kirche galt nicht die Bibel, sondern die sogenannte „Glaubensregel“, dieser summarische Inbegriff der kirchlichen Tradition, als die höchste dogmatische Autorität und Instanz bei Glaubensstreitigkeiten. Und wie die Bibel nicht die alleinige Wahrheitsquelle hiernach sein kann, so ist sie auch nicht eine schlechthin reine Wahrheitsquelle. Es ist auch in ihr zwischen Wahrem und Unvollkommenem, Wesentlichem und Nebensächlichem, zwischen Geist und Buchstaben zu unterscheiden. Sie enthält wohl die Religion, aber sie ist sie nicht. Vieles steht in ihr, was gar keine religiöse Bedeutung hat (das Geschlechtsregister der Nachkommen Esau's z. B. oder der Mantel des Paulus zu Troas u. dgl.); Anderes ist von zweifelhaftem religiösem Werth, wie manche alttestamentliche Tugendmuster; wieder Anderes, was von wesentlicher religiöser Bedeutung ist, findet sich nicht in allen Theilen der Bibel mit voller Klarheit und Bestimmtheit gelehrt, wie denn dem Alten Testament sowohl der Unsterblichkeitsglaube als der volle Begriff von der Einheit Gottes noch fehle. Kann denn aber überhaupt, so fragt Lessing zuletzt und kommt damit auf den entscheidenden Kernpunkt, die Wahrheit einer Religion von den Geschichtsüberlieferungen, die Gegenstände der Kritik sein können, abhängen? Geschichtliche Beweise, wie man sie in den biblischen Wundern und erfüllten Weissagungen zu haben meint, beruhen ja doch immer auf der Glaubwürdigkeit äusserer Zeugnisse; diese mag noch so gross sein, so kann sie doch nie mehr als hohe Wahrscheinlichkeit erzeugen, nie jene Gewissheit geben, die zu einer Glaubensüberzeugung, auf die wir unsere Seligkeit gründen sollen, nöthig wäre. Und nun vollends die Wunder der Vergangenheit, von denen wir nie selbst Erfahrung gemacht haben noch machen können, die für uns nichts mehr als Nachrichten von Wundern sind und also allererst nach den allgemeinen Regeln geschichtlicher Kritik untersucht werden müssten, welche Beweiskraft sollten sie für uns haben können? Doch gesetzt auch, wir glaubten an ihre historische Wahrheit, was sollte denn daraus für unsern religiösen Glauben folgen? „Was heisst denn, eine historische Wahrheit glauben? Doch nichts anderes als sie gelten lassen, nichts dagegen einzuwenden haben, sich gefallen lassen, dass ein Anderer einen andern historischen Satz darauf baue! Wenn ich (d. h. gesetzt den Fall, dass ich) als historisch

nichts dagegen einzuwenden habe, dass Jesus einen Todten erweckt habe, muss ich darum auch für wahr halten, dass Gott einen Sohn habe, der ihm gleichen Wesens sei? Mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Classe von Wahrheit hinüberspringen und von mir verlangen, dass ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll; mir zumuthen, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugniss entgegensetzen kann, alle meine Grundideen vom Wesen der Gottheit darnach abzuändern: — wenn das nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist, so weiss ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden.“ Sagt man: Aber Christus hat es ja selbst gesagt, dass er Sohn Gottes sei, so ist zu antworten: auch dass er diess gesagt, ist nur historisch gewiss (und — könnten wir hinzufügen — in welchem Sinne er es gemeint, ist jedenfalls historisch-problematisch); aber „inspirirte Schriftsteller sagen es“; — auch das ist ja nur wieder historisch zu wissen, ob diese Schriftsteller inspirirt und infallibel gewesen. „Das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich auch ich den Sprung gemacht habe.“ So sieht sich Lessing von allen Seiten immer wieder zu dem Resultat gedrängt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten nie werden.“ Letztere lassen sich nur aus sich selbst, aus dem eigenen Geist, sei es dem denkenden oder namentlich dem fühlenden Selbstbewusstsein, erkennen, nimmer aber aus äussern Thatsachen, die da und dort einmal geschehen sein sollen. Thatsächlich schöpft ja auch weder der Theolog noch der einfache Christ seinen seligmachenden Glauben aus der Schrift, sondern wie die geschichtliche Christenheit, ebenso findet auch jeder einzelne Christ den Glauben immer schon in sich vor, ehe er ihn in der Schrift sucht. Der Glaube hat daher auch das Fundament seiner Gewissheit weder einst noch jetzt im Bibelbuchstaben, sondern dasselbe liegt viel tiefer: es ruht im eigenen Innern des Menschengeistes, in dem beseligenden Gefühl des Herzens, das seine Wahrheit in sich selbst trägt, unabhängig von allen Argumenten sowohl als Angriffen des Verstandes, die sich nur um das Aussenwerk des Geschichtlichen drehen können. Mit diesem Gedanken, in welchem seine Selbstvertheidigung gegen Göze gipfelt, erhebt sich Lessing schon ganz auf den Standpunkt der kritisch-spekulativen Religionsphilosophie.

Hat Lessing hiermit den Dogmatismus überwunden, der das Historische unmittelbar als solches zugleich für ewige Glaubenswahrheit ausgeben will, so ist er auf der andern Seite ebenso weit hinaus über jenen abstrakten unhistorischen Rationalismus, der im Historischen keine Vernunft findet, weil er die Vernunft sich nur als die geschichtslos immer sich selbst gleiche und von Anfang fertige Grösse vorzustellen vermag. Lessing hat vielmehr von Leibniz, in dessen Geist er ganz anders als die Popularphilosophen und Wolffianer eingedrungen war, den Begriff der „Entwickelung" gelernt als den eigentlichen Schlüssel zu einer lebensvollen Auffassung nicht bloss des Natur-, sondern auch des Geisteslebens. Indem er diesen Schlüssel auch auf die Religionsgeschichte anwendet, wird ihm dieselbe zur Geschichte der „Erziehung des Menschengeschlechts".

Die so betitelte Schrift (deren Echtheit nie hätte bezweifelt werden sollen) ist ein Muster der Lessing'schen Art, tiefe und weittragende Gedanken in die schlichteste und dem Leser nächstliegende Form einzukleiden, um diesen von seinem eigenen Standpunkt aus durch dessen innere Dialektik allmälig und unvermerkt zu einem höhern Standpunkt emporzuheben. Lessing geht aus vom gewöhnlichen Begriff der Offenbarung als einer äussern Mittheilung neuer und höherer Kenntnisse an den menschlichen Geist; aber indem er dann zeigt, wie diese Mittheilung nach der Weise jeder Erziehung an die fortschreitende Fähigkeit des menschlichen Geistes sich angeschlossen habe und so stufenweise vom Elementaren und noch Unvollkommenen zum Höheren und zur reineren Wahrheit aufgestiegen sei, verwandelt sich ihm diese erziehende Offenbarung unter der Hand in den philosophischen Gedanken einer natürlichen Entwicklung der religiösen Anlage der Menschheit, die nur im subjektiven Bewusstsein der Menschen unter der Form einer äusserlich mittheilenden Offenbarung erscheint. Um über diesen eigentlichen Sinn des Ganzen dem tiefer Sehenden keinen Zweifel zu lassen, sagt Lessing selbst in der Vorbemerkung: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Ortes einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts und nur die Religionen

sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiel, nur bei unsern Irrthümern nicht?“ Man sieht, die positiven Religionen sind für Lessing (wie dann wieder für Hegel) nichts als die nothwendigen Entwicklungsstufen des menschlichen Verstandes oder der natürlichen Religion; deren keine kann also als unmittelbare Offenbarung im kirchlichen Sinne gelten, da bei jeder mit ihrer Wahrheit auch Irrthum mit unterläuft.

Diese Stufen nun, welche die erziehende Offenbarung durchläuft, sind nach Lessing folgende. Indem die Urmenschen den Begriff eines einzigen Gottes, mochte ihnen auch derselbe von Anfang gegeben sein, unmöglich lange in seiner Lauterkeit festhalten konnten, vielmehr die sich selbst überlassene Vernunft den einen Unermesslichen in mehrere Ermesslichere zerlegte: so entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei. Um der menschlichen Vernunft bei diesem ihrem Irregehen durch einen neuen Stoss eine bessere Richtung zu geben, wählte sich Gott zur besondern Erziehung das einzelne Volk Israel, gerade das verwildertste und ungeschliffenste, um bei ihm ganz von vorne anzufangen. Dieses Volk gewöhnte er allmälig an den Begriff des Einigen Gottes, wenn auch freilich noch im relativen Sinn, der noch weit unter dem wahren transscendentalen Begriff des Einigen stand. Ebenso gab er ihm als Motive seiner Moral zunächst nur irdische Verheissungen und Drohungen, da es nur für solche, noch nicht für den Begriff einer jenseitigen Vergeltung empfänglich war. In Folge dessen fand sich dann freilich dieses so erzogene Volk bei seinem Zusammentreffen mit andern inzwischen beim Licht ihrer eigenen Vernunft entwickelten Völkern denselben nicht durchaus überlegen; es musste von den Persern erst den Begriff des unendlichen Weltgottes, der nicht blos höchster unter den Nationalgöttern war, und von denselben sowie von den Griechen die Unsterblichkeit der Seele kennen lernen. Hatte also zuerst die Offenbarung die Vernunft (Israels) geleitet, so erhellte nun die Vernunft (der Heidenvölker) auf einmal die Offenbarung (Israels); ein solcher gegenseitiger Einfluss ist so wenig dem gemeinsamen Urheber beider unanständig, dass vielmehr ohne ihn das eine oder andere überflüssig sein müsste. (Die Offenbarungsreligion verhält sich hiernach zur Naturreligion nur wie eine andersartige, aber keineswegs specifisch höhere Entwicklungsform der natürlichen Anlage des religiösen Geistes.) Als nun die Zeit ge-

kommen war, wo der Zögling der Offenbarung edlere, würdigere Beweggründe seines sittlichen Verhaltens zu empfangen fähig und bedürftig war, da kam der bessere Pädagog in Christus, welcher der erste zuverlässige praktische Lehrer der Unsterblichkeit wurde. Die von seinen Jüngern verfassten neutestamentlichen Schriften wurden jetzt „das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht“, welches den menschlichen Verstand seit Jahrhunderten beschäftigt und mehr als alle andern Bücher erleuchtet hat, „sollte es auch nur durch das Licht sein, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug“. Und wie der Knabe sein jeweiliges Elementarbuch, so musste jedes Volk dieses Erziehungsbuch der Menschheit eine Zeit lang für das non plus ultra aller seiner Erkenntnisse halten; und auch jetzt noch sollen diejenigen Vorgerückteren, die schon über dieses Elementarbuch hinaussehen, sich hüten, ihre schwächeren Mitschüler dies merken zu lassen, sollen lieber selber noch einmal in dasselbe zurückkehren und untersuchen, ob das, was sie nur für Wendung der Methode und Didaktik (z. B. Accommodations-Redeweise) hielten, nicht doch auch vielleicht etwas Mehreres sei.

Lessing will also hiermit sein aufgeklärtes Zeitalter erinnern, dass in dem, was man jetzt so unbesehen als unnütze Schaale wegzuwerfen pflege, doch noch ein tieferer Kern stecke, den man vor Allem aufsuchen sollte. Ein trefflicher, auch heute noch nicht genug zu beherzigender Grundsatz! Er gibt auch sofort selbst einige bemerkenswerthe Beispiele dieser tieferen und umsichtigeren Behandlung gerade der verpöntesten kirchlichen Dogmen. Er gibt von der Trinitätslehre eine an frühere Vorgänger (Augustin, Anselm, Thomas, Melanchthon) anknüpfende spekulative Umdeutung; ebenso versucht er dies mit der Erbsünden- und Genugthuungslehre. Dass er bei solchen Ausdeutungen von dem ursprünglichen Wortsinn des Dogmas sich mehr oder weniger entferne, darüber ist er sich ganz klar; aber er ist sich auch des guten Rechtes derartiger Spekulationen sicher bewusst, denn „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten, aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden“. Auch sind es ja nicht die Spekulationen, welche Unheil stiften, sondern nur die Versuche, solche den Leuten zu wehren.

Wie nun aber jede Erziehung, so muss auch die der Menschheit ihr Ziel haben. Und dies kann nur darin bestehen, dass dereinst die Menschen das Gute thun, weil es das Gute ist, und nicht, weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind. Diese Zeit des ewigen, neuen Evangeliums, auf welche schon die neutestamentlichen Schriften selbst andeutend hinweisen, wird gewiss kommen, so sehr es auch Schwärmerei ist, ihr Kommen selber noch erleben zu wollen. Denn „die Vorsehung geht ihren unmerklichen Schritt; sie hat so viel auf dem Wege mitzunehmen und die kürzeste Linie ist nicht immer die geradeste!“ Auf die Autonomie der theoretischen und praktischen Vernunft zielt also der göttliche Erziehungsplan ab; was anfangs als geoffenbarte, von aussen gegebene Wahrheit erschien, soll zur selbstgedachten Vernunftwahrheit, was positives Gesetz mit äussern Motiven war, soll zur reinen Liebe des Guten um des Guten willen werden; der anfangs sich selbst noch entfremdete Geist, der als solcher das Wahre und das Gute von aussen nur durch positive Mittheilung zu empfangen glaubte, soll zu sich selbst kommen und den Schein der Aeusserlichkeit und der Positivität zurücknehmen in die wesentliche Innerlichkeit des seiner selbst bewusst gewordenen Geistes. Da haben wir bereits den Grund- und Kerngedanken aller modernen Spekulation; Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist das Programm, das nunmehr durch verschiedene Variationen hindurch immer reicher und reiner entwickelt wird und seinen bestimmtesten Ausdruck in der Hegel'schen Religionsphilosophie gefunden hat.

Hat Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ die positiven Religionen von ihrer idealen Seite, nach ihrer immanenten Vernünftigkeit betrachtet, sofern er in ihnen die Entwicklungsstufen des religiösen Geistes fand, so übersah er nun doch auch andererseits nicht ihre natürliche Seite, die Zufälligkeit und äusserliche Bedingtheit ihres geschichtlichen Entstehens; und er weist damit schon auf die Nothwendigkeit der realistischen Ergänzung des apriorischen Idealismus der Spekulation durch die Geschichtsforschung der Neuzeit hin. Er denkt sich*) die positive Religion aus der natürlichen auf analoge Weise entstanden, wie das positive Recht aus dem Naturrecht; durch Uebereinkunft eines gesellschaftlichen Kreises über ge-

*) In dem Fragment über „geoffenbarte und natürliche Religion“, WW. XI. b. 247 f.

wisse gemeinsame Begriffe und Ceremonien. Die Sanktion dieses Gemeinsamen lag im Ansehen des Stifters, welcher „vorgab“, dass dieses Statutarische ebenso gewiss von Gott komme, nur mittelbar durch ihn, wie das Allgemeine und Wesentliche (die natürliche Religion) unmittelbar durch eines Jeden Vernunft. Wahr sind alle positiven Religionen insofern, als sie praktisch nöthig sind, um Uebereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen; falsch aber sind (oder werden) sie alle insoweit, als das Conventionelle das Wesentliche schwächt und verdrängt. „Die beste positive oder geoffenbarte Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen am wenigsten einschränkt“. — Wir werden denselben Gedanken bei Kant wiederbegegnen; dass dieselben noch zu stark in dem abstrakten Dualismus der Aufklärungsphilosophie zwischen „natürlich“ und „positiv“ hängen bleiben, lässt sich nicht verkennen; über diesen Dualismus wiesen uns aber die Ideen der „Erziehung des Menschengeschlechts“ schon wesentlich hinaus.

Es ist dieselbe Unterscheidung zwischen dem Natürlichen oder Wesentlichen und dem Positiven oder Conventionellen, die Lessing auf das Christenthum angewandt hat in dem kleinen Fragment*) über: „Religion Christi und christliche Religion“. Jene ist diejenige, welche Christus selbst als Mensch erkannte und übte, und welche jeder Mensch mit ihm gemein haben kann, gemein zu haben um so mehr wünschen muss, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als blossem Menschen macht. Die christliche Religion dagegen ist die, welche Christum für mehr als einen Menschen hält und zum Gegenstand der Verehrung macht. Jene erstere findet Lessing auf's klarste in den Evangelien gelehrt, diese andere dagegen nur ganz ungewiss und zweideutig. Das stimmt freilich nicht recht überein mit dem, was Lessing selber anderswo über das Evangelium Johannis bemerkt hat, dass in ihm erst die höhere, über Judenthum und Heidenthum gleichsehr erhabene Idee des Christenthums zum bestimmten Ausdruck gekommen sei. Von dieser sehr richtigen Wahrnehmung aus hätte sich auch eine Antwort auf die Frage finden lassen: wie es geschehen sei und geschehen

*) WW. XI., b, 242 f.

musste, dass aus der Religion Christi die christliche Religion (der Glaube an Christum) sich entwickelte? Aber zur vollen Einsicht in diesen Prozess, der den eigentlichen Schlüssel für das christliche Dogma überhaupt enthält, fehlte es auf dem Standpunkt der damaligen biblischen Forschung noch an den unentbehrlichen historisch-kritischen Prämissen.

Die „Religion Christi" in dem eben bezeichneten Sinne, als Religion der reinen Humanität, allen positiven, statutarischen und damit zugleich exclusiven Religionen als die einzig wahre Religion des „ewigen Evangeliums" entgegenzustellen, war die Tendenz des letzten Werkes von Lessing, des Dramas „Nathan", in welchem die Kritik und die Poesie ein einzigartiges Bündniss geschlossen haben. Lessing erklärt selbst als seine Absicht bei diesem Werk, den Beweis zu führen, „dass es nicht erst von gestern her unter allerlei Volk Leute gegeben, die sich über alle geoffenbarte Religion weggesetzt, und die doch gute Leute gewesen;" ihnen will er gegenüberstellen den unduldsamen „christlichen Pöbel". Letzterer ist im Drama repräsentirt durch den pfäffisch-fanatischen Patriarchen und die plump-abergläubische Dajah; die entgegengesetzte Denkart der freien Humanität durch Saladin, Sittah und besonders Nathan; zwischen beiden stehen die Figuren, in welchen die anerzogene Religiosität sich mit einem guten Herzen verbindet und daher mehr ihre erwärmende Kraft als ihre beengende Schranke zur Erscheinung kommen lässt: Tempelherr, Klosterbruder und Derwisch, auch die Adoptivtochter Nathan's, Recha, die zwar in konfessionsloser Religion erzogen ist und „den Samen der Vernunft in ihre Seele gestreut" erhalten hat, aber doch noch in der kindlichen Vorstellungswelt der Wunder und Engel befangen ist und daher noch lernen muss: „dass andächtig schwärmen viel leichter ist als gut handeln". Man hat wegen dieser Rollenvertheilung Lessing den Vorwurf gemacht, dass er sich durch seine Polemik gegen christliche Exklusivität zur Ungerechtigkeit gegen das Christenthum selber fortreissen lasse, indem er dasselbe nicht etwa blos den andern Religionen gleichstelle, sondern ihnen gegenüber sogar verkürze, sofern die Vertreter desselben im Drama, theils hochmüthig, theils dumm seien, wogegen die ideale Humanität nur durch Juden und Muhamedaner vertreten werde. Lessing selber hat hierauf geantwortet: „Wenn man sagen wird, dass ich wider die poetische Schicklichkeit gehandelt und

jenerlei Leute unter Juden und Muselmännern wolle gefunden haben, so werde ich zu bedenken geben, dass Juden und Muselmänner damals die einzigen Gelehrten waren; dass der Nachtheil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Mann muss auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge, und dass es an Winken bei den Geschichtschreibern nicht fehle, ein solcher vernünftiger Mann habe sich nun eben in einem Sultan gefunden." Indess wird der entscheidende Grund wohl eher darin zu suchen sein, dass Lessing eben gerade den Christen die Hässlichkeit der Unduldsamkeit vorhalten und ihren Hochmuth andern Religionen gegenüber bekämpfen wollte. Hierzu passte es offenbar am besten, wenn er die zu bekämpfende Untugend durch Christen, die gegentheilige Tugend durch Nichtchristen repräsentirt sein liess. Dazu kommt, dass doch Lessing selbst gelegentlich wieder die Humanität als eins mit dem wahren, idealen Christenthum hinstellt („Nathan, Nathan, Ihr seid ein Christ! Bei Gott, ein besserer Christ war nie!") und umgekehrt das empirische, positiv-historische Judenthum als Urquelle und Urbild alles hochmüthigen und exklusiven Partikularismus, den Christ und Muselmann eben nur von ihm erbte. Mit Recht haben daher Männer wie Mendelssohn und Herder keinerlei Verunglimpfung des Christenthums in dem Werk finden können; letzterer hat es geradezu als „eine Mannesthat" gerühmt.

Die Pointe des Werks findet bekanntlich ihren prägnantesten Ausdruck im Gleichniss von den drei Ringen; welcher von ihnen der rechte sei, lässt sich an keinem äussern Merkmal unmittelbar erkennen; mittelbar aber wohl an den praktischen Wirkungen eines jeden. Daraus folgt die Mahnung: „Wohlan! es eifere Jeder um die Wette, die Kraft des Steins an seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmuth, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun, mit innigster Ergebenheit in Gott zu Hülfe! Und wenn sich dann der Steine Kräfte bei euern Kindeskindern äussern, so lad ich über 1000, 1000 Jahre sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird ein weiserer Mann auf diesem Stuhle sitzen als ich und sprechen." Der Sinn dieses Urtheilsspruchs ist offenbar der: Die Wahrheit einer positiven Religion ist gar nicht aus äussern, historisch gegebenen Kriterien zu ermitteln, denn sie ist überhaupt keine dogmatische, besteht

nicht in fertigen, ein für allemal gegebenen Lehrsätzen und Ueberlieferungen, sondern sie besteht wesentlich in der praktischen Kraft, die sich durch die Thathandlungen des Lebens fortgehend selber erweisen muss. Insoweit, als jede sich als die praktische Kraft des wahrhaft Guten wirksam erweist, insoweit, aber nur insoweit, ist sie als wahre Religion anzuerkennen; die relative Wahrheit der positiven Religionen misst sich also nach dem Masse, in welchem jede einzelne derselben als das geschichtliche Mittel zur Verwirklichung der reinen Menschheitsreligion dienstbar und förderlich wird. Diess stimmt ebenso mit der Idee der „Erziehung des Menschengeschlechts" zusammen, wie es auch der Grundgedanke der Kant'schen Religionsphilosophie geworden ist. Es ist klar, dass dieser Standpunkt des höheren Kriticismus mit der freisten Kritik gegenüber dem Positiven zugleich die schonende Toleranz gegen dasselbe verbindet, insofern es ihm als die geschichtlich gegebene und unentbehrliche Form und Vermittlung des idealen Kernes gilt. Dass dieser Kern selber noch zu ausschliesslich in der Moral gefunden und die zur Religion wesentlich mitgehörige Seite der Weltanschauung verkannt wird, diese Einseitigkeit theilt Lessing mit Kant und seiner ganzen Zeit.

Aber auch zur Ueberwindung dieser Einseitigkeit durch die spekulative Philosophie finden sich in Lessing's wunderbar elastischem und universellem Geiste schon die Keime und Ansätze. Ich meine jene Richtung seines Denkens, die unter dem Namen des Lessing-schen Spinozismus so vielfach Gegenstand der Erörterung geworden ist. Mir scheint diese Frage für eine unbefangene Betrachtung ziemlich einfach und klar zu liegen. So wenig Lessing Spinozist im streng historischen Sinne des Spinoza'schen Systems gewesen ist, so gewiss ist er es doch gewesen in dem erweiterten Sinne, in welchem Jakobi und seine Zeit das Wort nahmen. Hören wir Lessing selber: „Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht geniessen. Ἓν καὶ πᾶν — ich weiss nichts anderes." Den Jakobi'schen salto mortale aus der Welt hinaus zu der ausserweltlichen persönlichen Ursache gesteht er nicht mitmachen zu können; ja es verbindet sich ihm mit dem Gedanken des persönlichen schlechthin unendlichen Wesens, welches im Genuss seiner allerhöchsten Vollkommenheit unveränderlich wäre, die Vorstellung einer solchen unendlichen Langeweile, dass ihm dabei angst und weh wurde. Er zeigt

in einer besonderen Abhandlung, dass es keine Wirklichkeit der Dinge ausser Gott geben könne, die Dinge vielmehr als Vorstellung in Gott zu denken seien. Nach all' Dem glauben wir ihm, dass es ihm mit dem Bekenntniss voller Ernst ist: Solle er sich nach Jemand nennen, so wisse er keinen Andern als Spinoza, weil es doch einmal keine andere Philosophie gebe, als die seine. Darin liegt doch auch wieder angedeutet, dass er sich nicht unbedingt mit Spinoza eins weiss. Ist er mit ihm darin einverstanden, dass er sich zwischen Gott und Welt nur ein innerliches, monistisches, nicht das äusserlich dualistische Verhältniss denken kann, so weicht er doch wieder von ihm darin ab, dass er das Immanenzverhältniss auf eine Vorstellungsthätigkeit Gottes zurückführt. So verwirft er auch mit Spinoza die gewöhnliche äusserliche Teleologie, wie sie in der Populärphilosophie blühte: „man darf unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, nicht ohne Weiteres der Gottheit beilegen“; andererseits nimmt er im bestimmten Unterschied von Spinoza und im Einklang mit Leibniz eine immanente Teleologie an, ein künstlerisch-harmonisches Schaffen der Gottheit, so dass alle Zufälligkeiten und Disharmonieen im Einzelnen doch im Zusammenhang des Ganzen zum Besten, zur Erfüllung des göttlichen Weltzwecks zusammenwirken. Was ihn am Bestimmtesten von Spinoza entfernt und ganz auf Leibniz' Seite stellt, ist sein entschiedener Individualismus. „Dass Jeder seiner individualischen Vollkommenheit gemäss handele“, erklärt er für das Grundgesetz der moralischen Wesen. Die Vollkommenheit der Menschheit resultirt ihm nur aus der aller Einzelnen, wie das Wohl des bürgerlichen Gemeinwesens aus der Einzelglückseligkeit aller Glieder. Und um seine unendliche Vervollkommnungsfähigkeit zu realisiren, glaubt er das Individuum zu endloser Fortdauer bestimmt, die er sich merkwürdiger Weise in der Form der Seelenwanderung denkt. Gemeinsam endlich mit Spinoza und Leibniz bekennt sich Lessing zu einem strengen Determinismus. Ihm ist die Nothwendigkeit, mit welcher die Vorstellung des Besten wirket, viel willkommener, als die kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können. „Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, das Beste muss“, ruft er aus und bekennt sich gegen Jakobi in diesem Punkt als ehrlichen Lutheraner. Bedenken wir nun, dass für Jakobi gerade in der abstrakten Freiheit das höhere Wesen des Menschen, wie in der abstrakten

Ausserweltlichkeit das wahre Wesen Gottes zu bestehen schien, so ist ja wohl begreiflich, dass eine Weltanschauung, wie diese Lessing'sche, welche beiderseits den abstrakten Dualismus zum blossen Gegensatz von Momenten innerhalb eines wesentlichen Monismns aufhob, für Jakobi einfach mit dem Spinoza'schen Pantheismus, dieser Erzketzerei in seinen Augen, zusammenzufallen schien. In Wahrheit war Lessing's Weltanschauung ein durch den Leibniz'schen Individualismus belebter und vergeistigter Spinozismus, ein idealer Monismus. Und eben diess war ja auch bei allen sonstigen Differenzen die gemeinsame Grundlage der Weltanschauung eines Herder, Goethe, Schelling und Schleiermacher. Doch ehe wir zu diesen übergehen, haben wir den nächsten Geistesverwandten Lessing's kennen zu lernen, der seine Arbeit nach der kritischen Seite hin vollendete.

---

6. Immanuel Kant*).

Die Kritik, die bei Lessing auf Naturanlage und allgemeiner Bildung beruhte, hat Kant zum wissenschaftlichen Prinzip erhoben und ist dadurch zum Begründer der neueren Philosophie geworden, welche die Erkenntniss des eigenen Geistes des Menschen zum Ausgangspunkt und Schlüssel der Erkenntniss der Welt macht. Er hat die Oberflächlichkeit der Aufklärungsphilosophie, die ja auch Lessing so sehr zuwider war, dass er selbst die Orthodoxie ihr vorzog, dadurch überwunden, dass er das kritische Denken des Rationalismus vollendete. Er vollendete es, indem er es eben gegen die Positionen der bisherigen Metaphysik und Religionslehre richtete, an welchen die Populärphilosophie als letzten festen Säulen des im Uebrigen abgetragenen Glaubensgebäudes sich halten zu können vermeint hatte. Indem Kant dieses ganze Gebäude der alten Metaphysik auch in seinen letzten

*) Gesammtauflagen seiner Werke sind drei erschienen: die ältere von G. Hartenstein in 10 Bänden, Leipzig 1838—39; die von Rosenkranz und Schubert in 12 Bänden, Leipzig 1838—42; endlich die neuere von Hartenstein in 8 Bänden, Leipzig 1867—68. Nach letzterer citire ich im Folgenden.

Resten vollends zerstörte, schaffte er freien Raum, um auf soliderem Grunde ein neues aufzuführen: was er dem Verstandeswissen versagte, sollte das sittliche Bewusstsein wieder herstellen. Bleiben wir zunächst bei diesen Voraussetzungen seiner Religionsphilosophie stehen.

Alle unsere Erkenntniss entsteht nach Kant aus doppelter Wurzel: aus dem Stoff der Empfindung, der uns durch die Sinne gegeben ist, und den apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Denkens (Verstandeskategorieen). Da diese Formen unseres Anschauens und Denkens nur in uns liegen, so vermögen wir durch sie nicht die Dinge an sich zu erkennen, sondern nur deren subjektiv bedingte Erscheinungen. Zwar müssen wir Dinge an sich als Grund aller unserer Wahrnehmung voraussetzen, aber wir erkennen von denselben nichts, da unser Erkennen selbst, nämlich unser Anschauen in Raum und Zeit und unser Denken in Categorieen, die ebenfalls an das Schema der Zeit gebunden sind, zwischen uns und die Dinge in die Mitte tritt. Unsere Erkenntniss beschränkt sich also auf Erscheinungen, in welchen das Sein selber nicht erscheint, sondern hinter welchen es verborgen bleibt. Was über der Erscheinung liegt, die „Noumena" sind keine Erkenntnissobjekte, sondern nur ein negativer Begriff oder Grenzbegriff, der die Beschränkung unserer theoretischen Erkenntniss auf die Sinnenwelt (die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt) anzeigt, zugleich damit allerdings für die praktischen Postulate ein anderes Gebiet offen hält. So ist nach Kant „zwischen dem Denken und Sein eine tiefe Kluft, die durch nichts überwunden werden kann; wir können nichts denken, wenn nichts ist; ein absolutes Sein, Dinge an sich sind die Bedingung von allem Denken, aber was ist, können wir nicht erkennen". (Harms.) Dass darin freilich von vornherein ein Widerspruch liegt, sofern, wenn wir von jenen Dingen garnichts wissen können, wir ja offenbar auch nicht einmal von ihrer Existenz etwas behaupten dürfen, und damit auch wieder die auf jener Voraussetzung ruhende Annahme einer Beschränktheit unserer Erkenntniss auf blosse Erscheinungen ungewiss wird: das ist von jeher mit vollem Recht geltend gemacht worden. Ohne Zweifel ist diese Schwierigkeit auch Kant selbst nicht ganz entgangen und wir werden uns eben daraus sein vielfaches Schwanken in der Bestimmung des Dings an sich zu erklären haben. Bald ist ihm dessen Existenz die selbstverständliche Voraussetzung der Erscheinungen, da es ja im Be-

griff einer solchen liege, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung sei; bald wieder drückt er sich so vorsichtig aus, als wäre ihm schon die Existenz des Dings an sich problematisch; einmal ist ihm dasselbe der positive Grund unserer Erfahrung und das Correlat des Selbstbewusstseins, ein andermal ein bloss negativer Grenzbegriff, der die Beschränktheit unserer Erfahrung auf das Gebiet der raumzeitlichen Erscheinung anzeigen, aber keinerlei Aussage über das Jenseits dieser Grenze enthalten soll*).

Um so mehr müssen wir die Frage aufwerfen, ob denn Kant's Behauptung der Unerkennbarkeit des Dings an sich mit stichhaltigen Gründen bewiesen und mit seinen eigenen sonstigen Aussagen im vollen Einklang sei? Kant argumentirt so: Raum und Zeit und die Categorieen des Verstandes sind nicht aus der Erfahrung genommen, sondern sind die von uns selbst zum Empfindungsstoff hinzugebrachten Formen des Anschauens und des Denkens, folglich sind sie auch bloss von subjektiver Geltung, kommen nur unseren Vorstellungen von den Dingen zu, nicht diesen an sich, darum sind die Dinge an sich unserer Erkenntniss verschlossen. Aber was berechtigt zu diesem Schluss? Zugegeben, was das unzweifelhafte Recht der Kant'schen Theorie ist, dass die Erkenntnissformen das in uns selbst angelegte Prius aller unserer Erfahrung sind, so ist ja damit noch keineswegs ausgeschlossen, dass in denselben Formen, in welchen wir die Dinge

*) Diese verschiedenen Seiten und Tendenzen der Kant'schen Erkenntnisstheorie hat eine objektiv historische Darstellung nicht zu verwischen, sondern zu konstatiren und zu erklären. Aber hierin lässt unsere heutige Kantliteratur noch immer manches zu wünschen übrig. Die meisten Darsteller Kant's sind offenbar von dem Interesse geleitet, seine Philosophie harmonischer erscheinen zu lassen, als sie ist, und gleichzeitig ihre eigenen Meinungen unter seiner Flagge zu bergen; indem aber nun Jeder die ihm zusagende Seite des Kant'schen Denkens zum Ganzen macht und darnach das Uebrige mehr oder weniger gewaltthätig zurechtzulegen sucht, werden die verschiedensten Theorieen für die wahre Meinung Kant's ausgegeben; — ein Subjektivismus, der ganz an die theologische Unart, die biblischen Schriftsteller je nach der eigenen Confession zurecht zu stutzen, erinnert! — Zu dieser unter den Kantianern sonst herrschenden Willkürlichkeit bildet einen wohlthuenden Kontrast die durch Objektivität und Scharfsinn ausgezeichnete Analyse der Kant'schen Erkenntnisstheorie von Joh. Volkelt (Leipzig, Voss 1879), sowie Eduard Caird's Critical account of the philosophy of Kant (2. Ed. 1890), ein Werk, das unter unsern angelsächsischen Verwandten jenseits des Kanals und des Oceans als Standard work der kritischen Philosophie gilt und diess Ansehen in der That auch verdient.

anschauen und denken müssen, diese auch an sich existiren können, dass also unseren subjektiven Erkenntnissformen objektive Seinsformen entsprechen. Die Unmöglichkeit eines Parallellaufens der Grundformen des erkennenden Geistes und des Seins hat Kant nirgends bewiesen; er hat aber auch die Möglichkeit eines solchen Sachverhalts fast nie ernstlich in's Auge gefasst. Höchst charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Alternative, welche Kant wie etwas selbstverständlich Zugestandenes seiner transscendentalen Deduktion der Categorieen zu Grunde legt*). „Es sind, sagt er, nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das Erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und diess ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das Zweite, so ist die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen.“ Ebenso am Schluss der Deduktion: „Es sind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht die Begriffe oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich.“ In der Vorrede zur 2. Aufl.: „Ich kann entweder annehmen, die Begriffe richten sich nach dem Gegenstand, und dann bin ich in Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori etwas davon wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein als gegebene Gegenstände erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen.“ Da die erstere Annahme eine Erkenntniss a priori (welcher allein Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommt, wie sie thatsächlich z. B. in der Mathematik gegeben ist) unmöglich machen würde, so glaubt Kant damit den indirekten Beweis für die alleinige Möglichkeit der zweiten Annahme geliefert. Es möge übertrieben, widersinnig lauten, zu sagen, der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der

*) Kritik der reinen Vernunft, Analytik § 14. Ausg. v. Hartenstein III, S. 111.

Natur, gleichwohl sei es richtig, dass der Verstand in den Categorieen das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen sei und dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich mache. Hierbei leuchtet von selbst ein, was Kant auch ausdrücklich erklärt, „dass diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloss eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sei". Ist denn nun aber, müssen wir nothwendig fragen, dieser vom Verstand rein selbstthätig geordnete innergeistige Vorstellungskomplex wirklich die objektive Wahrheit, das Erkenntnissobjekt der Wissenschaft? Oder gehört dazu nicht vielmehr die Uebereinstimmung unserer subjektiven Vorstellungsverknüpfung mit dem von uns unabhängigen objektiven Zusammenhang der Dinge an sich? Nur der konsequente Idealist, der die Existenz der Dinge an sich gänzlich leugnet, könnte diese Frage verneinen; wer aber, wie Kant durchgängig in beiden Auflagen der Kritik und in den Prolegomenen thut, die Existenz der Dinge an sich für die selbstverständliche Voraussetzung, Grund und Correlat der Erscheinungen hält, der dürfte sich auch der Erwägung kaum verschliessen, dass die vom Verstand durch Anwendung seiner Begriffe auf „die Menge von Vorstellungen seines Gemüths" erzeugte Form der Erfahrung nur in dem Masse Anspruch habe, für wahr zu gelten, in welchem diese subjektive Form der Verknüpfung von Vorstellungen auch dem objektiven Zusammenhang der Dinge selber entspricht. Kant scheint diess auch selber zuzugestehen, wenn er einmal*) sagt: „Wir finden, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniss auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht auf's gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstand ausmacht". Hiernach also ist es nun doch der Gegenstand, und zwar — wie er vorher bestimmt worden war — als ein „der Erscheinung korrespondirender, mithin auch davon unterschiedener", also das vom Vorstellen

*) In der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe I. Aufl., in der II. Aufl. weggeblieben (III, 570).

unabhängige Ding an sich, was unsere Erkenntnisse auf gewisse, Uebereinstimmung bewirkende Weise bestimmt und ihre willkürliche Verknüpfung auf's gerathewohl verhindert. Nachher freilich heisst es sofort wieder, dass die Synthesis des Mannigfaltigen unserer Anschauungen auf der transscendentalen Einheit der Apperception d. h. des Selbstbewusstseins beruhe, welches durch Beziehung aller möglichen Erscheinungen auf die Identität seiner Funktion (also nicht auf den transsubjektiven Gegenstand) einen Zusammenhang aller Vorstellungen nach Gesetzen bewirke. Wie sollen wir denn nun diese beiden Sätze, dass die einheitliche Ordnung der Vorstellungen (Erscheinungen) auf der Beziehung zum Gegenstand, und dass sie auf der Beziehung zum Ich beruhe, welche beide Kant ganz unvermittelt neben einander stellt, ohne Widerspruch zusammenreimen, wenn zwischen der synthetischen Funktion des Ich und der Bestimmtheit und bestimmenden Einwirkung des Gegenstandes keinerlei Verhältniss und Correspondenz bestünde? Ich sehe nur einen Weg, um diesem klaffenden Widerspruch zu entgehen, nämlich die Annahme, dass die Formen der Synthesis des Verstandes genau entsprechen den Formen des Zusammenhangs der von der Erkenntniss unterschiedenen Gegenstände d. h. dass die Categorieen, obgleich eingeborene und nicht aus der Erfahrung erst abgeleitete Funktionsgesetze unseres Verstandes, doch zugleich Geltung haben für die Dinge an sich und die Seinsverhältnisse uns aufschliessen.

Der Beweis Kants für die bloss subjektive Geltung unserer Erkenntnissformen kann sonach nicht als stichhaltig betrachtet werden, denn die Alternative, auf welche er ihn stützt, hat augenscheinlich eine Lücke; das Zusammentreffen von Vorstellung und Gegenstand ist möglich, auch ohne dass eins vom andern abhängig wäre, nämlich wenn die Formen des Erkennens und des Seins vermöge gemeinsamen Grundes beider Seiten mit einander übereinstimmen. Diese dritte Möglichkeit wird von Kant meistens einfach ignorirt; doch zweimal*) hat er sie allerdings flüchtig erwähnt, aber nur, um sie sogleich als „das ungereimteste“ zurückzuweisen, weil er sich die hierbei vorauszusetzende Uebereinstimmung unserer Denkanlagen mit den Naturgesetzen nur mittelst einer Art von „Präformationssystem“ oder

*) Am Schluss der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der II. Aufl. (III, 130) und im Brief an Herz vom 21. Febr. 1772 (VIII, 690).

„intellektuellen prästabilirten Harmonie“ erklären konnte, welches als ganz äusserliche Veranstaltung eines übernatürlich eingreifenden „deus ex machina“ die innere Nothwendigkeit der Geltung der Categorieen vermissen liesse, und überdiess „dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinnst Vorschub leisten“ würde. Mag dieser Einwurf vom Standpunkt einer dualistischen Metaphysik aus, wie sie bei der Vorstellung einer äusserlichen Präformation vorausgesetzt ist, nicht unrichtig sein, so ist er doch völlig unbegründet gegenüber einer Theorie, welche in den Gesetzen des Seins und des Denkens die parallelen Erscheinungsformen des immanenten geistigen Weltgrundes erblickt. Dass Kant gerade diese Möglichkeit, die so viele Schwierigkeiten seiner Erkenntnisstheorie zu lösen vermöchte, ausser Acht lässt, ist um so merkwürdiger, da er sonst mehrfach den Gedanken eines monistischen Abschlusses seiner dualistischen Prinzipien streift. Schon in der Kritik der reinen Vernunft deutet er an*), dass Sinnlichkeit und Verstand „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“, und dass das den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegende Ding an sich dem Subjekt der Gedanken „vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte“, oder sogar (wie es in der I. Aufl. hiess) „zugleich das Subjekt der Gedanken sein könnte.“ Ganz besonders aber drängt sich ihm die Idee eines einheitlichen Prinzips, in welchem die Gegensätze ihre Vermittelung finden, auf in der „Kritik der Urtheilskraft“; es müsse, sagt er hier**), „einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben“; ebenso müsse das Prinzip des Mechanismus mit dem der Zweckmässigkeit zusammenhängen in einem objektiv-gemeinsamen, welches man als übersinnliches Realprinzip mit intellektueller Anschauung oder als einen ursprünglichen, intuitiven, schaffenden Verstand (intellectus archetypus) zu denken genöthigt sei, wenngleich man sich von ihm keine bestimmtere Vorstellung bilden könne. Aber es bleibt freilich immer nur bei diesen Anläufen zur monistischen Vermittelung der Gegensätze, da ihre Durchführung theils durch das skeptische Miss-

*) Einleitung, Schluss, und Paralogismen der reinen Vernunft, II. (III, 52 und 289 vgl. mit 592).

**) Einleitung, II. (V, 182) und „Dialektik der teleologischen Urtheilskraft“ §§ 76—78 (V, 413-428).

trauen gegen die Geltung des Denkens theils durch die Nachwirkung der altgewohnten dualistischen Metaphysik verhindert wird. Ich möchte gleich hier die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen wichtigen Punkt lenken, der uns noch wiederholt sich bestätigen, und manches Paradoxe in dieser proteusartigen Philosophie erklären wird: Die eigentliche Intention des Kant'schen Denkens drängt auf absoluten monistischen Rationalismus oder auf Erkenntniss der alleinigen Gesetzgebung der Vernunft im Reich der Natur und der Freiheit; aber bei seinem Streben nach Ueberwindung der alten Gegensätze in diesem höheren Standpunkt steckt er selbst noch zu tief in den Vorurtheilen derselben, in dem skeptischen Empirismus und dogmatisch-metaphysischen Dualismus, zu mächtig wirken diese beiden zusammen und abwechselnd in ihm noch nach, als dass sein eigenthümlich neuer Gedanke sich auf irgend einem Punkte schon voll und rein verwirklichen könnte; so bleibt es überall bei halben Ansätzen und unvermittelten noch Lösung heischenden Gegensätzen.

Wir haben gesehen, dass Kant's Beschränkung unserer Erkenntniss auf die Erscheinungen nicht stichhaltig begründet ist. In dieser Ueberzeugung werden wir nun aber noch mehr bestärkt durch die Wahrnehmung der Thatsache, dass Kant selbst jene von ihm statuirte Schranke in verschiedener Weise fortwährend durchbricht. So wenig geleugnet werden soll, dass Kant sich über die Realität der Dinge an sich mit schwankender Bestimmtheit ausdrückt, so zweifellos gewiss ist doch, dass es ihm nie, weder in der ersten noch zweiten Auflage der Vernunftkritik noch in den andern kritischen Schriften, eingefallen ist, dieselbe in Abrede zu stellen. Er sieht in ihnen durchweg die selbstverständliche Voraussetzung, das Correlat, die Ursache der Erscheinungen, da ja diese schon ihrem Begriffe nach nicht sein können ohne etwas, das da erscheine, „es muss ihr etwas entsprechen, was an sich nicht Erscheinung ist, weil das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf einen von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand anzeigt“. Dieser ist's eben, von dem die „Eindrücke“ herrühren, durch welche unsere Sinnlichkeit „afficirt“ und damit uns „der Stoff der Empfindungen gegeben“ wird. Was ist denn aber diess Eindruckmachen, Afficiren, Stoffgeben anders als eben ein Wirken oder Ursache von Wirkungen sein? Wie kann man

also leugnen, dass Kant den Dingen an sich nicht bloss Realität, sondern auch Causalität beilegt, die Geltung der Categorieen also auch auf sie erstreckt? Und noch mehr. Kant redet von „Dingen an sich“; Vielheit aber ist nicht bloss wiederum eine Categorie der Quantität, sondern schliesst auch gegenseitige Repulsion, Aussereinander, also Räumlichkeit in sich. In der Vorrede der II. Aufl. will Kant dem „Skandal der Philosophie und allgemeinen Vernunft, das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn herhaben) bloss auf Glauben annehmen zu müssen“, ein Ende machen durch folgenden Beweis: Wir sind uns des Wechsels unserer Vorstellungen, also unseres Daseins in der Zeit nur bewusst durch Beziehung derselben auf ein von ihnen verschiedenes Beharrliches, das nicht eine Anschauung in mir sein kann, also ein Ding ausser mir sein muss. Hiernach ist die Beharrlichkeit der Dinge an sich ein Gegenstand unserer Wahrnehmung; Beharrlichkeit ist aber das Zeitschema für die Categorie der Substanz; somit wird auf die Dinge an sich in der genannten Argumentation auch die Form der Zeit übertragen. Was bleibt eigentlich nach all' dem noch bestehen von der behaupteten Unanwendbarkeit der Anschauungs- und Denkformen auf die Dinge an sich? Nehmen wir dazu, dass in der „Kritik der praktischen Vernunft“ ganz unverhüllt der Gebrauch der Categorieen auf's Transscendente ausgedehnt wird: Die Freiheit ist die Causalität als unbedingte gedacht; das Dasein Gottes wird, wie wir sehen werden, postulirt zum Behuf der Herstellung des höchsten Gutes, also unter der Categorie der Causalität. Und die Berechtigung zu dieser transscendenten Anwendung der Categorieen wird dort geradezu damit begründet, dass sie ja dem reinen Verstand entspringen, also von sinnlichen Bedingungen unabhängig seien und sich daher auf Objekte überhaupt beziehen. Also gerade der Mangel an sinnlicher Anschauung, der sonst ihre Ungültigkeit für die Dinge an sich begründen soll, erscheint hier mit einemmal als Grund für ihre transscendente Gültigkeit! So fliessen nicht bloss die Grenzen zwischen den Gebieten der Gültigkeit und der Ungültigkeit der Categorieen oder des Erkennbaren und Nichterkennbaren bei Kant selbst fortwährend durch einander, sondern auch schon die Begründung für die Beschränkung unserer Erkenntniss auf die Erscheinungen ist so elastischer Art, dass

sie gelegentlich auch für das Gegentheil in Anwendung kommt. — Unter solchen Umständen dürfte es immerhin gerathen erscheinen, an die weiteren Consequenzen, die Kant aus seinen erkenntnisstheoretischen Prämissen auf metaphysischem Gebiet zieht, mit einiger Vorsicht und mit dem Vorbehalt, das Bleibende daran vom Vergänglichen zu sondern, heranzutreten.

Trotz ihrer Beschränkung auf das Erscheinungsgebiet kann, wie Kant's Kritik weiter ausführt, unsere Vernunft es nicht lassen, über diese Schranke hinauszugehen, indem sie zum Bedingten das Unbedingte hinzudenkt. Durch Beziehung desselben auf die Categorieen der Substanz, der Causalität und der Wechselwirkung entstehen die Vernunftideen der unbedingten Substanz oder Seele (als beharrlichen Subjekts), der unbedingten Ursache oder Freiheit, und des unbedingten Inbegriffs der Realität oder Gottes. Werden nun diese Ideen um deswillen, weil sie der Vernunft subjektiv nothwendig sind zu denken, auch für objektiv wahre Erkenntnisse gehalten und von ihnen ein konstitutiver Gebrauch gemacht zur Erklärung der Welt: so entsteht daraus der täuschende Schein einer Erkenntniss, hinter welcher nichts Wirkliches steckt. Diesen Schein aufzuzeigen und damit die Illusionen der Vernunft in metaphysischen Dingen zu zerstören, setzt sich die „Dialektik der reinen Vernunft“ zur Aufgabe. Diese Kritik ist in ihrem unbestreitbaren Recht gegenüber dem scholastischen Dogmatismus der herkömmlichen und speciell der in der Wolff'schen Schule ausgebildeten Metaphysik; aber dass damit noch nicht die Metaphysik überhaupt hinfällig geworden und auch nicht die Gottesbeweise in jeder Hinsicht abgethan sind, das beweist ja Kant selbst durch seine neue Begründung derselben in der Kritik der praktischen Vernunft und noch mehr in der Kritik der Urtheilskraft, deren oben angeführte Andeutungen direkt auf den spekulativen Rationalismus hinführen. Während aber in diesen beiden späteren Schriften Kant die Wege, auf welchen sich unser Geist zum Gottesbewusstsein erhebt, nämlich vom sittlichen Selbstbewusstsein und von der Weltbetrachtung aus, richtig zeigt, so ist dagegen seine seltsame Ableitung der Gottesidee in der Kritik der reinen Vernunft entschieden verfehlt. Er geht aus vom disjunktiven Schlussverfahren, um zu zeigen, dass wir, um die Bestimmtheit jedes Dinges allseitig zu erkennen, es von allen andern unterscheiden, also auf einen Inbegriff aller Möglichkeiten es beziehen,

sonach ein All der Realitäten voraussetzen müssen. Diese systematische Einheit aller Begriffe, auf welche sie jeden einzelnen zum Zweck seiner genauen Bestimmung zurückführen muss, kann nun aber die Vernunft nicht anders denken als so, dass sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt oder das All der Realität (die absolute Idee) in einem Einzelwesen als „Ideal“ „hypostasirt“ und dieses dann vollends „personificirt“. Man sieht leicht, dass diese Ableitung weder historisch noch logisch richtig ist. Niemals sind die Menschen vom disjunktiven Schluss aus auf die Idee Gottes als des allerrealsten Wesens gekommen, diess ist vielmehr ein reiner Abstraktionsbegriff, den die Scholastik erfunden, und aus dem sie dann allerdings die Existenz Gottes erschlossen hat. Aber diese scholastische Lehrmethode beweist nichts für den Ursprung des Gottesbegriffs im menschlichen Geist. Kant hat also hier, wie Schopenhauer*) nicht mit Unrecht sagt, „das Verfahren der Scholastik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet ist“. Es ist überdiess logisch unrichtig, dass wir von einem vorausgesetzten allgemeinen Begriff aus durch fortgehende Einschränkung desselben zur Erkenntniss einzelner Dinge gelangen; vielmehr findet das umgekehrte statt, dass wir von den besonderen Begriffen aufsteigend zuletzt zum allgemeinsten kommen. Gesetzt aber auch, dass auf diesem Wege der fortschreitenden Abstraktion der philosophische Begriff des „Absoluten“ entstanden wäre (der übrigens immer wesentlich die letzte Ursache des Seienden bezeichnet), so folgte daraus doch nicht, dass der religiöse Gottesbegriff nichts anderes bedeute, als eine Personifikation dieses philosophischen Begriffs. Es ist eine der üblen Folgen seiner abstrakten Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft, dass Kant das Zusammenwirken spekulativer und praktischer Motive bei der Gottesidee verkennt und daher diese Idee in der Kritik der reinen Vernunft ebenso a b s t r a k t l o g i s c h, wie in der Kritik der praktischen Vernunft a b s t r a k t m o r a l i s c h fasst. Nur in der Kritik der Urtheilskraft bricht sich der Gedanke Bahn, dass das Uebersinnliche, was der Natur zum Grunde liegt, und das, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält (das Absolute der theoretischen und der praktischen Vernunft) einen einheitlichen Grund haben müsse (s. S. 150). Die richtige Durchführung

*) Welt als Wille und Vorstellung I, 604.

dieses Gedankens würde ebensosehr über den theoretischen Skepticismus der Kritik der reinen Vernunft, wie über den moralischen Deismus der Kritik der praktischen Vernunft hinausführen und nicht sowohl ein Mittleres als vielmehr eine höhere Vermittlung zwischen beiden gleichsehr einseitigen Positionen ergeben. So wird der wahre Schüler Kant's den Buchstaben des Meisters, dessen Zwiespältigkeit schon seine Verbesserungsfähigkeit anzeigt, aus dem Geist desselben korrigiren; allein die meisten „Kantianer" (alte wie neue) gleichen jenen Prophetenschülern, die sich an den Mantel ihres Meisters hängen, aber dessen Geist nicht festzuhalten vermögen.

Den ontologischen Beweis in seiner herkömmlichen Schulform als eine Illusion nachzuweisen, hatte Kant leichtes Spiel. Er weist ihm den doppelten Fehler nach, dass zuerst die blos logische Möglichkeit des Begriffs eines ens realissimum in reale Möglichkeit verwandelt und sodann die Wirklichkeit als eine der in ihm enthaltenen Realitäten analytisch aus dem Begriff erschlossen werde, während doch die Wirklichkeit gar nicht zum Inhalt eines Begriffs als eine seiner Bestimmungen gehöre, sondern nur ein Verhältniss desselben zu unserer Erfahrung bezeichne, also auch nie aus den blossen Begriffen, sondern nur aus dem Wahrnehmen des Gegenstands in einer Erfahrung erkannt werden könne. Den Fehler des kosmologischen Beweises, der aus der Zufälligkeit der Welt auf eine nothwendige Ursache schliesst und diese in Gott findet, sieht Kant einmal darin, dass die nur innerhalb des Erfahrungsgebietes gültige Categorie der Ursache über dieses hinaus dazu missbraucht werde, um zur Reihe der bedingten und zufälligen Ursachen eine unbedingte und nothwendige hinzuzudenken, und sodann darin, dass dieses nothwendige Wesen sofort identificirt werde mit dem ens realissimum, womit der kosmologische Beweis einfach wieder auf den ontologischen hinauskomme. Dieselben Fehler kehren im physiko-theologischen Beweise wieder, bei welchem überdies die Voraussetzung einer durchgängigen Zweckmässigkeit der Welt unbegründet, aber auch unter Annahme derselben doch nur der Schluss auf einen intelligenten Urheber der Weltform, also einen Baumeister, nicht Schöpfer, erlaubt sein soll.

Das Resultat dieser Kritik ist dann, dass das Ideal der Vernunft nur als ein regulatives Prinzip für unsere Welterkenntniss, nicht als konstitutives von objektiver Realität betrachtet werden dürfe. Wohl

ist es für unsere Vernunft nothwendig, diesen Begriff zu denken, da nur in ihm unsere Erkenntniss der Welt zum Abschluss kommt; aber gleichwohl darf er uns nicht als objektive Wahrheit gelten, sondern er ist nur ein subjektiv gültiges Schema für die Regel: die Dinge der Erfahrung so zu verknüpfen, als ob sie von einer höchsten Intelligenz geordnet wären; keineswegs aber dürfen wir ihn benutzen als objektiven Erklärungsgrund für diese Weltordnung. — Da wäre nun freilich zu fragen, ob denn eine Idee auch nur als regulatives Prinzip einer wahren Erkenntniss des Wirklichen dienen kann, wenn sie nicht auch zugleich konstitutives Prinzip der Erklärung oder Realgrund des Wirklichen sein soll? Ist alle wahre Erkenntniss eine genetische, so wird jedes Erkenntnissprinzip, das nicht auch Realprinzip und genetischer Erklärungsgrund sein kann, nur ein irreführender äusserlich formaler Schematismus sein. „Schon der Regressus findet nur unter der Bedingung statt, dass die Ideen nicht blos Regulative, sondern erklärende Prinzipien der Empirie sind oder werden. Jede Induktion soll uns in den Stand setzen, progressiv oder deduktiv zu verfahren, die Empirie durch die gewonnenen Begriffe zu erklären. Die Grenzen aber, welche Kant dem Erkennen dadurch zieht, dass die Ideen in alle Ewigkeit nur regulative und nicht erklärende Prinzipien sollen sein können, werden niemals respektirt, sondern überschritten und durchbrochen von dem forschenden Geiste, der sich solche Grenzen nicht ziehen lässt, sondern schon im Regressus sich es vorbehalten hat, die Grenzen zu durchbrechen, um zum erklärenden Prinzip zu machen, was im Regressus Regulative und Hypothesen waren.“ (Harms.) Uebrigens kommt auch hierbei Kant mit sich selbst in offenbaren Widerspruch. Er bezeichnet es in den Prolegomenen*) geradezu als „merkwürdig, dass die Vernunftideen nicht etwa so, wie die Categorieen, uns zum Gebrauch des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nützen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Verstandeserkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich“ seien. Ob die Seele eine einfache Substanz sei oder nicht, könne uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; und was die Gottesidee betrifft, so „müssen wir uns aller Erklärung

---

*) § 44 (IV, 79).

der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständniss, dass es damit bei uns zu Ende gehe". Welcher Werth kann denn aber regulativen Prinzipien zukommen, welche zur Erklärung der Erscheinungen nicht bloss völlig entbehrlich, sondern sogar hinderlich sind? Andererseits freilich erklärt Kant in der Kritik der Urtheilskraft auf's bestimmteste, dass wir uns die Zweckmässigkeit der Natur nicht erklären können ohne Voraussetzung eines intelligenten Prinzips; hiernach wäre also diese Idee doch wirklich ein Erklärungsgrund der Natur von mehr als bloss regulativem Werth. Wie reimen wir nun wohl diese verschiedenartigen Aussagen? Die Sache verhält sich offenbar so. Die Vernunftideen, oder sagen wir lieber gleich specieller: die Gottesidee ist in einer Hinsicht mehr als blos regulatives Prinzip, in anderer dagegen nicht einmal dieses. Nämlich in ihrer rein rationellen Fassung als immanentes geistiges Realprinzip der Welt, wie sie in der Kritik der Urtheilskraft verstanden wird, ist sie allerdings der erklärende Grund, zwar nicht einzelner Erscheinungen in der Welt, wohl aber der zweckmässigen Ordnung des Ganzen. Hingegen die Gottesidee in ihrer dem praktischen Bedürfniss des Gemüths entsprechenden anthropomorphen Form, wie sie nach der Kritik der praktischen Vernunft Gegenstand des „moralischen Glaubens" ist, dient in keiner Hinsicht als regulatives Prinzip für die Verstandeserkenntniss der Natur, sondern könnte diese nur hindern, weil — um früher citirte Worte Kant's zu brauchen — der Rekurs auf den willkürlichen Willen eines deus ex machina die Gesetzmässigkeit unserer Erkenntniss aufheben und dem Hirngespinnst (Wunder u. dgl.) Vorschub leisten würde. Die Antinomie, die in Kant's Aeusserungen über den Erkenntnisswerth der Gottesidee augenscheinlich liegt, beruht also einfach auf der Amphibolie dieses Begriffs, sofern derselbe bald das absolute Prinzip an sich als Gegenstand des reinen Denkens, bald seine Vorstellung im praktischen Bewusstsein als Gegenstand des moralischen Glaubens bezeichnet. Zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen steht nun aber die Kritik der reinen Vernunft in unbestimmter Mitte; daher hier die schwankende Bedeutung der Vernunftideen: einerseits sind sie der Vernunft nothwendig zu denken und müssen insofern doch auch irgend welchen Erkenntnisswerth haben; andererseits aber sind sie, wie die Dialektik

gezeigt hat, doch keine objektive Wahrheit: sie sind ein unfassbares Gaukelspiel der sich selbst täuschenden Vernunft. Und dabei sollte nun die menschliche Vernunft sich beruhigen können? Das hiesse nichts anderes als sich selber aufgeben!

Das Resultat der „Dialektik der reinen Vernunft", wornach Ideen nicht bloss denkmöglich, sondern sogar denknothwendig sein können, ohne doch für objektiv wahr gelten zu dürfen, ist offenbar der Grundsatz des reinsten Skepticismus, dessen Consequenz alles Erkennen überhaupt aufheben würde; denn welches Kriterium des Wahren und Falschen bleibt denn noch, wenn es nicht die Denknothwendigkeit sein soll? Aber man würde allerdings Kant Unrecht thun, wollte man ihn hier beim Wort nehmen und darnach einfach den Skeptikern beizählen. Der Skepticismus war für ihn ein Durchgangsstadium vom Dogmatismus zum Kriticismus, ein Standpunkt, dessen Ueberwindung gerade er sich zur Aufgabe gesetzt und in seinen drei „Kritiken" in steigendem Grade des Gelingens vollbracht hat: ebenso unleugbar ist aber freilich auch, dass ein mächtiges skeptisches Element in seinem Denken immer nachgewirkt und im Ringen mit dem rationalistischen Prinzip sich bald stärker, bald schwächer geltend gemacht hat. Wie sehr aber das letztere doch die eigentliche Seele seines Denkens war, das zeigt sich eben darin recht deutlich, dass er die Denknothwendigkeit aller Skepsis zum Trotz doch immer wieder unwillkürlich als Kanon der objektiven Wahrheit anerkennt, und zwar auf dem Gebiet der praktischen Vernunft positiv, auf dem der theoretischen wenigstens negativ, sofern er die Denkunmöglichkeit d. h. die Nothwendigkeit, etwas als nicht denkbar zu setzen, auch als Zeichen der realen Unmöglichkeit oder objektiven Unwahrheit betrachtet, wie er denn ausdrücklich bemerkt, dass der Satz des Widerspruchs von allem Denkbaren, also auch vom Ding an sich gelte, ein Satz, auf dessen Anwendung alle Beweisführungen Kant's in der Dialektik, insbesondere auch bei den kosmologischen Antinomieen beruhen. Es ist aber einleuchtend, dass mit diesem Zugeständniss der Boden des Skepticismus schon völlig verlassen ist; hat das Denken einmal so viel Recht, das logisch nothwendig zu verneinende auch als nichtseiend zu setzen, so kann ihm auch das Recht nicht mehr verweigert werden, das logisch nothwendig zu bejahende auch als seiend zu setzen d. h. die Denknothwendigkeit als positives Kriterium der

Wahrheit gelten zu lassen. Auf praktischem Gebiet hat diess Kant durchweg gethan; da ist ihm das, was der Vernunft nothwendig zu denken ist, eben damit auch schon das objektiv Wahre und zwar nicht bloss von empirischer, sondern von apriorischer, transscendentaler, also absoluter Gültigkeit. Ist nun die theoretische und die praktische Vernunft in letztem Grunde, wie Kant selbst sagt, doch eine und dieselbe, so wird schon darum der theoretischen Vernunft nicht die Selbstvernichtung zugemuthet werden dürfen, dass sie an der Wahrheit des Denknothwendigen zweifle. Dennoch muthet aber Kant der theoretischen Vernunft zu, sich beim Wissen ihres Nichtwissens zu bescheiden, um ihrer Armuth aufhelfen zu lassen durch die Schätze der praktischen Vernunft.

Während die theoretische Vernunft den Ideen der Freiheit, der Seele, Gottes keine objektive Realität soll beilegen dürfen, erhalten sie dieselbe von Seiten der praktischen Vernunft. Im Pflichtbewusstsein erscheint das Unbedingte als praktische Realität, als kategorischer Imperativ, der von allen bloss bedingten Motiven unseres Handelns specifisch verschieden, daher eine wirkliche Offenbarung des Uebersinnlichen in unserer Natur bildet. Von hier aus soll nun doch auch der Gebrauch der Categorieen, z. B. der Ursächlichkeit, über die Sinnenwelt hinaus auf das Uebersinnliche ausgedehnt, also von „der übersinnlichen Ursächlichkeit der Freiheit“ geredet werden dürfen; womit freilich alles früher über die Categorieen und ihren zeitlichen Schematismus und ihre Beschränktheit auf die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt Gesagte, genau besehen, wieder zurückgenommen ist. — Das sittliche Bewusstsein des Gesetzes ist selbst keines Beweises fähig, sondern unmittelbar in uns gegeben, also Gegenstand des moralischen Glaubens. Aber es bildet die Grundlage, auf welche sich die Ueberzeugungen der sittlichen und religiösen Weltanschauung stützen. Vor allem folgt aus der unmittelbaren Gewissheit des Sollens mittelbar auch die Gewissheit des Könnens oder der Freiheit, als des Vermögens, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln oder sich durch blosse Begriffe bestimmen zu lassen, unabhängig von determinirenden Erscheinungen der Sinnenwelt oder von Naturursachen. „Die Freiheit ist die ratio essendi des Sittengesetzes, dieses aber die ratio cognoscendi von jener.“ Hier also haben wir nach Kant's eigenen Worten genau den Fall, der nach der Kritik der reinen Vernunft als

Unmöglichkeit erscheint: dass eine nothwendige Bestimmung unserer Vernunft Erkenntnissgrund ist eines übersinnlichen Seins, das, obgleich nicht anschaubar, doch als objektive Realität und Realgrund (ratio essendi) unserer subjektiven Denknothwendigkeit (des Sittengesetzes) erkannt wird. In der That haben wir hier den Kern aller spekulativen Philosophie; es bedurfte nur der konsequenten Durchführung dieses selben Gedankens für alle Vernunftbestimmungen, und die Kluft, die Kant zwischen Denken und Sein gesetzt hatte, ist überwunden, Natur und Geist sind versöhnt, innerlich vermittelt, und nicht bloss so äusserlich mechanisch verkoppelt, wie diess durch die praktischen Postulate nach Kant geschehen soll. — Zunächst sehen wir nun aber den Dualismus der theoretischen Philosophie Kant's auf praktischem Gebiet in neuer, aber ganz analoger Form wiederkehren.

Das rationalistische Prinzip, welches schon in der Kritik der reinen Vernunft das treibende Motiv gebildet hatte, tritt in der Kritik der praktischen Vernunft noch bestimmter hervor, vermag aber hier ebensowenig, wie dort, seinen Gegensatz wirklich positiv zu überwinden, sondern bleibt, um sich in seiner Eigenart zu erhalten, in spröder dualistischer Exklusivität befangen. Wir sahen, wie Kant in der Erkenntnisstheorie von der Absicht ausging, die Gesetze des Erkennens als die von der Erfahrung unabhängigen, a priori in unserem Verstande liegenden Formen festzustellen, wie er den Verstand geradezu den Gesetzgeber der Natur, die Quelle der Gesetzmässigkeit der Erfahrung nannte, wie er aber eben deswegen seine Thätigkeit auf die blosse formale Bearbeitung der gegebenen Vorstellungen beschränken zu müssen glaubte und die Erkennbarkeit des transsubjektiven Gegenstandes (Dings an sich) verneinte. Ganz analog verhält es sich nun auch mit dem Sittengesetz. Auch dieses muss, um unbedingte und allgemeine Geltung zu haben, von aller Erfahrung unabhängig, a priori der Vernunft eigen, autonom sein; die Vernunft soll als praktische ebenso freie Gesetzgeberin sein fürs Handeln, wie als theoretische fürs Erkennen; hinwiederum muss aber auch dieses praktische Gesetz, eben um apriorisch zu sein, auf die blosse Form des Handelns beschränkt bleiben und darf keinen Gegenstand des Begehrens enthalten, da ein solcher immer nur empirisch gegeben wäre, und immer nur durch die Vorstellung der Lust den Willen bestimmen könnte, ein Bestimmungsgrund, der bei verschiedenen

Menschen verschieden wirkt und dem niederen, sinnlichen Begehrungsvermögen angehört, also weder auf allgemeine noch auf unbedingte Gültigkeit Anspruch machen kann. Alle materialen Prinzipien, welches auch ihr Inhalt sei, sind nach Kant gleich sehr eudämonistisch, gehören der Selbstliebe oder dem unteren Begehrungsvermögen an, haben nur subjektive, empirisch bedingte Geltung, sind also blosse Klugheitsregeln, nicht reine Vernunftgesetze. Das der Vernunft eigenthümliche, autonome Gesetz muss also ohne die mindeste Beimischung von materiellen Beweggründen, welche nur seine Reinheit trüben würden, bloss die allgemeine Form des Handelns betreffen; es gebietet als „kategorischer Imperativ“: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“. — Dass nun freilich ein solches rein formales Prinzip nicht ausreicht, um bestimmte sittliche Verpflichtungen zu begründen, ist an sich klar und lässt sich bei Kant selbst nachweisen; denn er kann offenbar nicht ohne Inkonsequenz aus seinem Prinzip die beiden Classen von Pflichten ableiten: Die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit zu fördern. Die fremde Glückseligkeit ist ja doch nicht weniger, als die eigene Glückseligkeit, ein materialer Bestimmungsgrund, ein empirisches Objekt des Begehrens, das nicht bloss auf formalen Vernunftbegriffen, sondern auf der ganzen konkreten Naturanlage des Menschen beruht. Auch stimmt es nicht wohl zur „Allgemeingültigkeit“ des Gesetzes, dass nur die Glückseligkeit Anderer und nicht auch die meinige Objekt meines Begehrens sein darf, oder dass meine Glückseligkeit zwar für Andere erstrebenswerth sein soll, für mich selbst aber nicht. „Wenn Kant das eine behauptet, das andere aber leugnet, begeht er einen unverkennbaren Widerspruch. In der Consequenz seiner allgemeinen Voraussetzungen hätte es gelegen, die Sorge für die fremde so gut wie für die eigene Glückseligkeit von der sittlichen Thätigkeit ganz und gar auszuschliessen. Es wäre dann aber jene Einseitigkeit seiner Moral nur um so schroffer zum Vorschein gekommen, welche schon für Schiller, Fichte und Schleiermacher eine ergänzende Umbildung zum Bedürfniss machte: Die Einseitigkeit des bloss formalen Charakters seines Moralprinzips“ *).

*) Zeller: Ueber das Kant'sche Moralprinzip. In den Abh. der Berl. Akad. d. Wiss. 1880. Vgl. Edm. Pfleiderer: Eudämonismus und Egoismus (Jahrb.

Uebrigens ist zu bemerken, dass sich bei Kant selbst schon Ansätze zur Korrektur dieses inhaltsleeren Formalismus finden. In der Schrift über die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ definirte er die Moral als Lehre von den Zwecken der reinen Vernunft und sah den obersten, unbedingt werthvollen Zweck in der Würde des Menschen als eines Vernunftwesens begründet, woraus sich ihm die Formulirung des kategorischen Imperativs ergab: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst!“ Die Menschheit in jedem Individuum als Selbstzweck behandeln heisst soviel als: einen allgemeinen Zweck der Menschheit anerkennen und dessen Erfüllung in jedem Menschen sich zum Zweck setzen. Damit erhält also doch das Sittengesetz eine materiale Zweckbestimmung zum Inhalt, aus welcher sich auch die besonderen sittlichen Pflichten ableiten lassen, wenn man statt des allgemeinen Begriffs Menschheit dessen bestimmteren Inhalt zum Ausgangspunkt macht, nämlich die verschiedenen zur menschlichen Natur gehörigen Anlagen, Kräfte und Triebe nach ihrer in der Erfahrung vorliegenden Bethätigung und Entwicklung. Aber gegen eine solche Verbindung des Empirischen mit dem Apriorischen in der Moral hatte Kant eine unüberwindliche Scheu, welche ihm die wissenschaftliche Verwerthung der inhaltsreicheren Formel, wie er sie in der Metaphysik der Sitten aufgestellt hat, doch wieder unmöglich gemacht hat.

Mit dem einseitig formalen Charakter des Prinzips hängt noch eine weitere Eigenthümlichkeit der Kant'schen Moral auf's engste zusammen. Wie das Gesetz kein Objekt des Begehrens enthalten soll, so soll nach Kant auch das Motiv der Erfüllung desselben kein Affekt des Begehrens, keine Neigung sein, sondern ausschliesslich die Achtung vor dem Gesetz als solchem. Jeder Antheil der eigenen Neigung, jede Freude an der Pflichterfüllung erscheint ihm schon als eine feine eudämonistische Verunreinigung derselben. Er weist das „moralische Gefühl“ als etwas Sinnliches, das zur Schwärmerei führe, zurück; natürlich kann er daher auch der Liebe keine moralische

f. prot. Theol. 1880) und dess.: Kantischer Kriticismus und englische Philosophie (Halle 1881), wo mit einer in der sonstigen Kantliteratur seltenen Besonnenheit die Bilance des Bleibenden und Vergänglichen der Kantischen Philosophie, besonders ihres praktischen Theils, gezogen wird.

Bedeutung zuerkennen, ja er argwöhnt auch in ihr eine Gefahr für die Reinheit der Pflichterfüllung. — Das Einseitige derartiger Sätze der Kantischen Moral fällt so sehr in die Augen, dass es von jeher bemerkt worden ist. Nur sollte darüber nicht, wie so vielfach (vgl. Herbart, Schopenhauer) geschieht, das Wahre übersehen werden, was auch diesem Irrthum zu Grunde liegt; es ist diess das bei Kant dominirende Interesse, die Unbedingtheit der Pflichtforderung, das Soll schlechthin gegen jedwede subjektivistische Abschwächung zu sichern; auf eine solche kommt ja unverkennbar jede Theorie hinaus, welche das Gefühl, diess subjektive Empfinden, das immer individuell und temporell verschieden, immer undiskutirbare Geschmackssache bleibt, zur letzten und höchsten Quelle des Sittlichen machen will. Dem gegenüber wird Kant durchaus Recht behalten, wenn er auf die Vernunft, als die über allem individuellen Belieben stehende, bei Allen identische Norm des sittlich Wahren oder des Guten verweist. Aber darin zeigt sich nun freilich die Schranke des Kantischen Rationalismus, dass er die Vernunft, die praktische genau ebenso wie die theoretische, nur in abstrakten leeren Denkformen und nicht auch in konkreter Wirklichkeit und wirksamen Lebensmächten zu finden wusste. Er übersah, dass die praktische Vernunft, um sich zur Geltung in der Welt zu bringen, nicht erst auf den „kategorischen Imperativ" warten musste (in welchem Fall ihr diess wohl schwerlich je gelungen wäre), dass sie vielmehr längst schon da war und wirkte als die dem Menschen eingeborene Vernunftanlage, die sich ursprünglich in Form von Vernunfttrieben und Vernunftgefühlen äussert. Er übersah, dass die Neigungen unserer Natur nicht bloss dem niederen, sinnlich-selbstischen Triebleben angehören, sondern dass es denn doch auch höhere, sittlich werthvolle Neigungen gibt, wie Sympathie, Liebe, Pietät, Pflichtgefühl — moralische Affekte, in welchen die Stimme der Vernunft instinktiv, vor allem Bewusstsein des Gesetzes schon, zu uns spricht und uns für die strengere Zucht des Gesetzes mit sanfter Gewalt vorbereitet, natürliche Keime des Guten, an welche alle Erziehung anknüpfen muss und ohne welche sie nie etwas zu erreichen vermöchte. Kant übersah endlich, dass das Ziel unserer sittlichen Bestimmung nicht die Tugend ist, welche noch im herben Kampf zwischen Pflicht und Neigung befangen ist, sondern die wahrhaft freie und schöne Sittlichkeit, in welcher die Neigung mit der

Pflicht versöhnt ist und das Gute nicht mehr als schmerzlicher Zwang, sondern als beglückendes Gut empfunden wird. Ist nun diess Letztere der specifisch-christlich sittliche Standpunkt, so wird man bei allem Respekt vor dem tiefen sittlichen Ernst des trefflichen Königsberger Weisen doch zugestehen müssen, dass seine Moral sich nicht zur Höhe des reinen christlichen Moralprinzips (von seinen historischen Einkleidungen hier natürlich abgesehen) erhebt, sondern sich zu ihm ähnlich verhält, wie nach Paulus das Gesetz des Buchstabens zum Evangelium des Geistes: als Zuchtmeister auf Christum hin.

Nun ist aber wohl zu beachten, dass dieser Mangel der Kantischen Moral im genauen Zusammenhang steht mit dem analogen Fehler seiner theoretischen Philosophie, in so engem Zusammenhang, dass es ganz unmöglich ist, nur auf der einen Seite zu bessern und die andere unverändert festzuhalten. Wie dort die theoretische Vernunft zu zaghaft ist, um über die formale Verbindung der Erscheinungen oder bewusstseinsimmanenten Vorstellungen sich hinauszuwagen zu positiven Bestimmungen über die transsubjektiven Dinge, weil sie bei diesem Schritt die Sicherheit ihrer apriorischen Erkenntnissgesetze zu gefährden fürchtet, ebenso ist hier die praktische Vernunft zu zaghaft, um über die leere Form des Handelns (die Formel der Allgemeingültigkeit) hinauszugehen und in positiven inhaltlichen Bestimmungen die ganze Realität des Lebens zu umfassen, weil sie ebenfalls bei diesem Schritte die Reinheit und Unbedingtheit ihrer apriorischen Sittengesetze zu gefährden fürchtet. Und wie dort die prinzipiell statuirte Kluft zwischen Denken und Sein doch gelegentlich durch inkonsequente Ausdehnung der Denkberechtigung übersprungen, aber nicht überwunden wird, so wird auch hier die Kluft zwischen dem leeren Vernunftgesetz und dem vollen Menschenleben durch Inkonsequenzen verdeckt, die, so weit sie von dem formalen Prinzip abweichen, so wenig doch hinreichen, um die ganze Fülle des gesellschaftlichen Lebens mit der sittlichen Idee zu durchdringen. Hier also wie dort das unverkennbare Bestreben zwar, die Vernunft als die unbedingte und allbedingende Gesetzgeberin sicher zu stellen; aber auch hier wie dort dasselbe Unvermögen konsequenter Durchführung des rationalen Prinzips, dasselbe Steckenbleiben in halben Ansätzen und unvermittelten Gegensätzen, eine Halbheit, deren Grund, wie wir sahen, in dem Nachwirken des skeptischen Elements auf rationalem

Boden zu suchen ist, welches noch verstärkt wird durch die nachwirkenden dogmatischen Voraussetzungen der dualistischen Metaphysik.

Doch eben hinsichtlich der Bedeutung dieser letzteren findet ein sehr beachtenswerther Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie Kant's statt. Auch in jener haben wir zwar die Frage auftauchen sehen, ob das Zusammentreffen von Vorstellung und Gegenstand sich nicht vielleicht daraus erklären liesse, dass die Gesetze unseres Erkennens und die Gesetze einer von uns unabhängigen Natur von einer gemeinsamen Ursache übereinstimmend eingerichtet seien; allein diese Möglichkeit wurde dort alsbald zurückgewiesen, weil ein solches „Präformationssystem" sich nur durch den Willen eines deus ex machina erklären liesse, der alle Gesetzmässigkeit unserer Welterkenntniss aufheben und den Hirngespinnsten Thür und Thor öffnen würde (S. 149f.). Nun ist es doch höchst merkwürdig und für den Charakter dieser Philosophie äusserst bezeichnend, dass genau dieselbe Hypothese, welche die theoretische Philosophie als mögliche Lösung des Zwiespalts zwischen Denken und Sein rundweg abgelehnt hatte, von der praktischen Philosophie als die nothwendige Lösung des gleichen Zwiespalts zwischen Sittengesetz und Natur geradezu postulirt wird, und zwar postulirt in eben demselben äusserlichen Sinn eines deus ex machina, welcher mechanisch verknüpfen soll, was innerlich und wesentlich geschieden ist. Die dualistische Metaphysik des Deismus ist also hier wie dort die einzige Form, in welcher sich Kant ein transscendentes einigendes Band zwischen der autonomen, aber subjektiv beschränkten, machtlosen, irrealen Vernunft und einer von ihr unabhängigen realen Welt vorzustellen vermag; der Unterschied ist nur, dass ihm eben diese der alten dogmatischen Metaphysik angehörige Vorstellung auf theoretischer Seite als eine unmögliche, weil mit der Gesetzmässigkeit unseres Erkennens unverträgliche Hypothese erscheint, auf der praktischen Seite dagegen als eine nothwendige, weil für die Bedürfnisse unseres Gemüthes unentbehrliche Forderung. Dort siegt der Rationalist in ihm über den Dogmatisten, aber weil er diesem doch nichts positiv Genügendes entgegenzusetzen weiss, behält beiden gegenüber das letzte Wort der Skeptiker; hier dagegen wirft der Moralist das entscheidende Gewicht in die Wagschaale zu Gunsten des Dogmatisten, ohne übrigens damit wirklich den Skeptiker zum Schweigen bringen zu können.

Und diess ist nur zu begreiflich; denn es ist doch in der That eine harte Zumuthung an die Vernunft, eine Hypothese, die sie theoretisch nicht etwa bloss als unnöthig, sondern sogar als unmöglich (als das „ungereimteste") erkannt hat, um praktischer Bedürfnisse willen doch wieder als nothwendig anzunehmen! Um so härter und willkürlicher aber wäre eine derartige Zumuthung, wenn auch vollends ihr praktisches Recht vom Standpunkt der Kantischen Moral aus als problematisch sich erwiese. Dass dem wirklich so ist, lässt sich aus Kant's Deduktion der praktischen Postulate leicht erkennen.

Das Sittengesetz ist nicht identisch mit der empirischen Freiheit oder dem wirklichen Willen des Menschen, wie er erfahrungsgemäss ist, sondern tritt als Imperativ, als Nöthigung an den Willen heran, setzt also im Menschen einen Widerstand voraus, der seinen Grund nur darin haben kann, dass der Mensch nicht bloss Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen ist. Die an sich unbedingte Vernunft ist also in ihrer Verwirklichung doch immer durch die Sinnlichkeit gehemmt; der Gegensatz zwischen ihrem Gesetz und dem Naturtrieb, zwischen Pflicht und Neigung ist ein unüberwindlicher. Nun fordert aber doch die Vernunft des Menschen vollkommenes Gutsein; was sie fordert, das muss auch wahr, d. h. in diesem Fall realisirbar sein. In einer beschränkten Zeitdauer, also während des begrenzten Leibeslebens des Menschen, ist aber wegen jenes unüberwindlichen Zwiespalts jene Forderung nicht zu realisiren. Bleibt also nur übrig, dass der Mensch zu dieser Realisirung des unbedingt Guten eine endlose Dauer seines persönlichen Lebens vor sich habe: die Unsterblichkeit ist Postulat als Bedingung der Realisirbarkeit des Sittengesetzes, Postulat also der praktischen Vernunft, — ein Beweis von anderer, aber nicht geringerer Gewissheit als irgend ein mathematischer. Doch die Vernunft fordert nicht bloss unbedingtes und uninteressirtes Gutsein rein um des Gesetzes willen; sie will doch zuletzt auch einen Zweck, ein Gut realisirt sehen. Dieses ihr Endziel, das höchste Gut, kann nur in der Synthese von Tugend und Glückseligkeit bestehen, in welcher ebenso sehr der Naturtrieb zu seinem Recht kommt, wie das Vernunftgesetz zu seiner Erfüllung, und zwar jenes nur auf Grund von diesem. Nun ist aber Glückseligkeit abhängig von der Natur, über welche der Mensch nicht die Macht hat; ihr Verlauf folgt ihren eigenen Gesetzen, ohne auf die sittliche Würdigkeit der Menschen Rücksicht zu nehmen.

Soll nun doch das höchste Gut, wie es die Vernunft fordert, möglich sein, so bleibt nichts übrig, als dass jene Synthese hergestellt werde durch die übersinnliche Causalität eines Wesens, das als Herzenskündiger und heiliger Wille die Glückwürdigkeit beurtheilen und als Allmacht die Glückseligkeit bewirken könne: das Dasein Gottes ist als Bedingung der Realisirbarkeit des höchsten Gutes Postulat der praktischen Vernunft. Dieser moralische Beweis soll nach Kant an die Stelle aller theoretischen treten, welche die Dialektik der reinen Vernunft als Illusion nachgewiesen habe. Aber sollte er wirklich stichhaltiger sein als jene? Schon das oben besprochene Verhältniss dieses praktischen Postulats zur theoretischen Kritik Kant's erregt gerechte Bedenken hiergegen, welche noch verstärkt werden, wenn wir die moralische Berechtigung desselben prüfen.

Von vornherein verwirft Kant's Rigorismus jede Beziehung auf die Glückseligkeit, überhaupt auf ein materiales Objekt als Motiv der Sittlichkeit, weil auch schon die mindeste Einmischung eines materialen Beweggrundes eine eudämonistische Verunreinigung der reinen Sittlichkeit wäre, eine Verletzung der souveränen Autonomie und Würde der praktischen Vernunft. Schliesslich aber soll dann die Glückseligkeit als Bestandtheil des höchsten Gutes doch wieder ein Objekt des sittlichen Willens sein, und die vorher auf ihre Selbstthätigkeit so eifersüchtige Vernunft bekennt sich unfähig zur Realisirung dieses ihr doch mit aufgegebenen Objekts, erwartet also die Ausfüllung ihres Deficits von einer draussenstehenden allmächtigen Causalität. Die Inkonsequenz liegt auf der Hand. Hat die gesetzgebende praktische Vernunft mit der Glückseligkeit gar nichts zu thun, wird sie durch jede Beziehung auf diese nur verunreinigt, so kann sie offenbar auch nicht dieselbe als Theil des höchsten Guts sich zum Zweck machen, also auch nicht deren Herstellung durch Gott fordern. Liegt hingegen in der Aufnahme der Glückseligkeit unter die sittlichen Zwecke das stillschweigende Zugeständniss, dass der anfängliche Rigorismus eine unnatürliche Einseitigkeit war: gut, dann wird aber die Correktur nicht so äusserlich in einem völlig heterogenen Anhang nachzutragen, sondern gleich beim Ansatz der Rechnung anzubringen sein. Statt also erst den Menschen zu zerspalten in ein abstraktes Vernunftwesen und ein abstraktes Erscheinungswesen, dem ersteren allen Inhalt, dem letzteren alle Vernünftigkeit und damit alle Be-

rechtigung seines Begehrens abzusprechen, es zum traurigen Opfer der freudlosen Pflicht zu verdammen, schliesslich aber zur Entschädigung für alle solche Unnatur eine angemessene göttliche Belohnung zu fordern und so den vorausgesetzten unheilbaren Riss durch einen göttlichen Machtakt am Ende noch nothdürftig zu flicken: statt dessen wäre es offenbar richtiger, von der konkreten Einheit des ganzen Menschen, wie er Vernunft- und Sinnenwesen zugleich ist, auszugehen und zu zeigen, wie in diesem ganzen wirklichen Menschen die Vernunft schon als Anlage vorhanden ist, wie ihren idealen Forderungen gewisse reale Triebe, Gefühle, Neigungen und Affekte entgegenkommen und wie eben desswegen die Erfüllung ihrer Forderungen in der Sittlichkeit von selber eine Befriedigung dieser höchsten Triebe, ein Gefühl also höchster Glückseligkeit mit sich bringe. Eine solche von dem wahren, einheitlichen Begriff des Menschen ausgehende Moral käme also gar nicht mehr in die Lage, zum Behuf der schliesslichen Lösung des Conflikts von Vernunft und Begehren, von Tugend und Glück ein Anlehen bei der deistischen Metaphysik machen zu müssen. weil sie in dem vernünftigen Willen selbst schon das höchste Gut fände oder, um mit Spinoza zu sprechen (S. 62), weil ihr die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selber wäre. In der That kann man denen nicht Unrecht geben, welche in Kant's moralischem Gottesbeweis einen Rückfall in die eudämonistische Popularphilosophie und in die theologische Utilitätsmoral erblickten*).

Indessen so berechtigt diese Bedenken gegen die buchstäbliche Form des Kant'schen Postulates sind, so ist doch nicht zu verkennen, dass sich unter demselben ein richtiger Gedanke birgt, welcher in reinerer Form in der „Kritik der Urtheilskraft" angedeutet wird. Kant sucht hier eine gewisse Vermittlung zwischen der intelligiblen und sinnlichen Welt, zwischen Freiheit und Natur in dem Beide verknüpfenden Zweckbegriff zu finden. Wir sehen uns, so führt er aus, genöthigt, in der Erklärung der Natur mit dem Prinzip des Mechanismus oder der Causalität das der Teleologie zu verbinden, denn in den organischen Naturprodukten sehen wir die Theile bestimmt durch

*) Nach Fichte's, Herder's und Schleiermacher's Vorgang urtheilten so Dilthey (Schleiermacher's Leben I, 127f.), Biedermann (Deutschland im 18. Jahrhundert, II, 902), Wundt (Ethik, 319f.), Jodl (Geschichte der Ethik II, 41f).

ihre Beziehung zum Ganzen als Mittel für den inneren Zweck des Organismus. Auf die Frage, wie sich die teleologische mit der kausalen Erklärungsart vereinigen lasse, antwortet er zunächst zwar, dass der Gedanke der Naturzweckmässigkeit nicht von konstitutiver Bedeutung für unser reales Erkennen sei, sondern nur ein regulatives Prinzip unserer reflektirenden Urtheilskraft; wir können nicht umhin, die Natur so zu betrachten, als ob in ihr Zweckmässigkeit herrsche. Aber bei diesem skeptischen Subjektivismus vermag er sich doch nicht zu beruhigen, sondern er lehrt weiterhin, dass die beiden Prinzipien, um vereinbar zu sein, in einem obersten gemeinsamen Prinzip zusammenhängen müssen, nämlich in einem übersinnlichen Substrat oder Realgrund der Natur, welchem eine entsprechende intellektuelle Anschauung unterzulegen sei; nach den freilich nur subjektiven Bedingungen unserer Vernunft urtheilend, können wir die Möglichkeit der Naturzwecke nur in einem intuitiven Verstand begründet denken. Aber zur weiteren Bestimmung der intelligenten Weltursache genügt die Betrachtung der Naturzwecke noch nicht, sondern wir müssen an der Hand der Zweckbetrachtung über die Natur hinausgehen. Die Natur zeigt nicht bloss einzelne zweckmässige Produkte, sondern sie bildet ein System der Zwecke, welches auf einen letzten oder Endzweck hinweist. Dieser kann nur der Mensch sein, welcher allein nach bewussten Zwecken handelt und alle Naturwesen als Mittel für seine Zwecke benutzt. Aber auch der Mensch ist Endzweck noch nicht, sofern er Naturwesen ist, dessen sinnliche, auf Glückseligkeit gerichtete Zwecke selbst wieder von den Naturbedingungen abhängig sind und von der Natur keineswegs in bevorzugtem Grade berücksichtigt werden. Sondern Endzweck ist nur der Mensch als Subjekt der Moralität, welcher sich durch sein übersinnliches Vermögen der Freiheit unbedingte Zwecke setzt. Sein Dasein hat den höchsten Zweck in sich selbst, welchem die ganze Natur als Mittel untergeordnet ist. Erst von hier aus, vom Begriff des sittlichen Menschen als des Endzwecks der Schöpfung, erhält die Zweckbetrachtung der Natur die Ergänzung ihrer Lücken, wodurch der Schluss auf eine oberste Weltursache fester begründet und zugleich näher bestimmt wird, sofern wir jetzt diese oberste Ursache nicht bloss als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reich der Zwecke denken müssen. — Es leuchtet ein, dass diese De-

duktion der Gottesidee sich vortheilhaft von der obigen unterscheidet. Während dort Gott nur zu dem problematischen Zweck postulirt wurde, um unsere Tugend durch Glück zu belohnen, wird er hier aus einer teleologischen Betrachtung der Natur- und Sittenwelt als die Ursache der Zweckbeziehung Beider erschlossen. Diesen Gedanken hat die nachkantische Spekulation weiter ausgeführt, Kant selbst aber hat ihn nur gestreift, um ihn sofort wieder fallen zu lassen und zu der früheren Wendung des ethiko-theologischen Beweises zurückzukehren: Dass die Existenz Gottes zur Herstellung unserer Glückseligkeit zu postuliren sei. Mit dem Gedanken an die objektive Vernünftigkeit der teleologischen Weltordnung Ernst zu machen und unter sie auch das sittliche Bewusstsein des Menschen zu subsumiren, seine Autonomie also theonomisch zu begründen, daran hinderte Kant sein spröder Freiheitsbegriff und sein hartgesottener Subjektivismus. Darum blieb er beharrlich dabei, dass der Gottesglaube nur „moralischer Vernunftglaube“ sei, der weder mit unserer Welterkenntniss etwas zu thun habe, noch auch der Moral zu Grund gelegt werden dürfe.

Die Postulate der praktischen Vernunft, sagt er, sind nicht theoretische Dogmen, haben nichts mit unserem Wissen, mit unserem Erkennen der Welt im Ganzen oder Einzelnen zu schaffen, sondern sie entstammen nur unserem praktischen Bedürfniss, die Realisirbarkeit des uns aufgegebenen sittlichen Objekts oder des höchsten Gutes uns „verständlich zu machen“, und dementsprechend haben sie auch ihre einzige Bedeutung in Beziehung auf unser praktisches Verhalten; sie sagen uns nichts über die Möglichkeit der Freiheit, der Unsterblichkeit, oder über das Wesen Gottes an sich, so dass wir daraus Schlüsse für die spekulative Welterkenntniss ziehen könnten; sie geben uns nur ein Mittel der praktischen Orientirung in der Welt, indem sie uns sagen: Handle so, als ob es einen unendlichen Fortschritt der Vervollkommnung und einen heiligen Richter und Regenten der Welt gäbe, der zur Glückwürdigkeit die Glückseligkeit hinzufügen würde! Es ist also dieser moralische Vernunftglaube ein heilsames Mittel für praktische Zwecke, aber ohne alle Bedeutung für die theoretische Welterkenntniss. Gleichwohl wird auch die theoretische Vernunft sich mit seinen Objekten, obgleich sie durch dieselben nicht in ihrem eigenen Erkennen positiv erleichtert wird, doch wenigstens negativ zu befassen haben, nämlich läuternd und Verirrungen ab-

wehrend, wie den Anthropomorphismus als Quell der Superstition und den Fanatismus, welcher sich reale Erfahrung jener transscendenten Objekte verschaffen will. Derartige Verirrungen entstehen aus der Verwechselung der praktischen Ideen mit theoretischen Erkenntnissobjekten, also z. B. daraus, dass das sittliche Ideal eines allweisen Verstandes und heiligen Willens, welches wir zu praktischem Behuf uns vorzustellen das Bedürfniss haben, zu einer Theorie vom göttlichen Wesen an sich verwendet wird, um daraus weitere dogmatische Aufschlüsse über sein Verhältniss zur Welt, seine Offenbarung u. dgl. abzuleiten. Solchem dogmatischen Missbrauch der praktischen Ideen wehrt die kritische Spekulation, indem sie die daraus entspringenden Schwierigkeiten und Widersprüche aufdeckt, z. B. im Begriff eines Verstandes, der doch nicht, wie der unserige, diskursiv und successiv denkt, eines Willens, der nicht mit Bedürftigkeit und Abhängigkeit von seinem Gegenstand behaftet ist, einer Dauer der Existenz, die nicht in der Zeit ist; dadurch zeigt die theoretische Vernunft, dass unsere anthropomorphe Gottesidee, so werthvoll und unentbehrlich für praktischen Behuf sie sein mag, dennoch nicht als theoretische Erkenntniss vom absoluten Wesen oder Weltgrund gelten kann. Der Begriff Gottes gehört also nicht der Physik oder Metaphysik, sondern der Moral an. Die reine spekulative Vernunft bedarf zur Erklärung der Weltwirkung nur der Hypothese einer höchsten Ursache, die ein schlechthin nothwendiges Wesen sein muss, deren nähere Bestimmung aber, weil der Schluss von einer Wirkung auf eine bestimmte Ursache immer unsicher und misslich ist, ganz problematisch bleibt und nur zu dem Grade der für uns Menschen vernünftigsten Meinung gebracht werden kann. Dagegen führt das Bedürfniss der praktischen Vernunft zum Postulat eines sittlich vollkommenen Regenten, weil wir uns unter dieser Voraussetzung allein das pflichtmässig zu erstrebende höchste Gut als möglich zu denken vermögen. Gleichwohl ist dieser moralische Glaube nicht selbst zu gebieten, sondern nur zu gestatten, „als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfniss der Vernunft einstimmige (?) Bestimmung unseres Urtheils“, als „ein Fürwahrhalten in moralischer Absicht“. Kant fügt dabei noch hinzu, dass gerade diese ausschliesslich moralische Begründung des Glaubens der Reinheit desselben um so förderlicher sei, weil dadurch der heteronome Ein-

fluss desselben durch Motive der Furcht und Hoffnung, der bei theoretischer Gewissheit unvermeidlich wäre, wegfalle.

Es ist sehr begreiflich, dass diese Lehre vom „moralischen Vernunftglauben" von jeher die verschiedenartigste Beurtheilung gefunden hat. Den Philosophen gilt sie meist als die schwache Seite der Kantischen Philosophie, als Abfall und Rückfall von seinem theoretischen Kriticismus, wogegen man theologischer Seits mit Vorliebe sich gerade an diese Parthie hält, um auf dieser Basis einen neuen, von Logik, Physik und Metaphysik nicht mehr genirten Dogmatismus zu errichten. Diese letztere Erscheinung würde nun freilich kein Beweis gegen, sondern gerade für die Richtigkeit der abfälligen philosophischen Beurtheilung sein. Dennoch möchte ich der letztern nicht unbedingt beistimmen. Zwar darüber kann allerdings kein Zweifel sein, dass dieses Postulat eines die Naturwelt mit der Sittenwelt in Einklang setzenden allmächtigen Beherrschers beider, wenn einfach im Sinn eines theoretischen Fürwahrhaltens realer Objekte verstanden, im vollen Widerspruch mit dem Grundgedanken der reinen Vernunftkritik steht. Nach dieser (S. 147f.) ist der Verstand selber einzig und allein der Gesetzgeber der Natur, der durch seine autonome Selbstthätigkeit, nämlich durch die produktive Einbildungskraft nach den ihm immanenten Gesetzen der Synthesis erst Zusammenhang und Ordnung in den chaotischen Stoff bringt und so die Erfahrung selbst schafft; dass hingegen eine göttliche Causalität die Natur in Harmonie mit unserem gesetzgebenden Verstand bringe, wird dort als das ungereimteste verworfen. Hier dagegen erscheint plötzlich wieder die Natur als völlig unabhängig von uns; ihre Harmonie mit dem Sittengesetz, das eben unsere eigene praktische Vernunft ist, soll keineswegs in uns selbst begründet sein, sondern durch Gott als eine von beiden gleichsehr verschiedene äussere Ursache bewirkt werden. Entweder also ist hier alles vergessen, was dort von der Gesetzgebung unseres Verstandes in der Natur gesagt war, oder es muss zwischen der Vernunft als theoretischer, welche die Naturordnung bestimmt, und der Vernunft als praktischer, welche das Gesetz des Handelns vorschreibt, ein so schlimmer Zwiespalt herrschen, dass er nur durch die Intervention eines Dritten geschlichtet werden kann. Aber wie ist diess anzunehmen, wenn ja doch nach Kant selbst die theoretische und praktische Vernunft im Grunde eine und dieselbe Vernunft sind? Muss von hier

aus nicht unvermeidlich die Folgerung sich ergeben, dass dieselbe Vernunft, welche als praktische autonom das Handeln bestimmt, auch zugleich als theoretische schöpferisch-produktiv die Natur als das Materiale der Pflichterfüllung bilde? — womit wir viâ Fichte („moralische Weltordnung") zu Schelling-Hegel („absolute Vernunft") fortschreiten. Allein diese Consequenz, so nahe sie unleugbar von seinen Prämissen aus lag, hat doch Kant selber nicht gezogen; er blieb trotz alles theoretischen Idealismus doch immer in der praktischen Weltbetrachtung empirischer Realist auf der Grundlage der dualistischen Metaphysik; so sah er in der Natur eine für den praktischen Menschen einfach gegebene reale Macht, die dem sittlichen Geist und seinen Zwecken von Haus aus so völlig fremd gegenüberstehe, dass sie nur durch die Intervention einer höheren göttlichen Macht in Einklang mit demselben gebracht werden könne. Hätte nun Kant über das wie? dieser Harmonisirung von Natur und Sittenwelt weiter spekulirt, so wären nur zwei Möglichkeiten gewesen: entweder beide sind von Anfang der Schöpfung auf einander eingerichtet worden — dann kam es auf die prästabilirte Harmonie hinaus, die Kant, wie wir schon sahen, verworfen hatte; oder es wird durch fortwährende Eingriffe in den Naturlauf die Uebereinstimmung mit der Sittenwelt immer neu von Fall zu Fall hergestellt — das ist die Permanenz des Wunders, welches Kant, wie wir sehen werden, in Geschäften, also eben in der Welt des sittlichen Glaubens und Erfahrens, für unannehmbar hielt. In solche Schwierigkeiten und dialektische Antinomieen würde sich sofort der moralische Vernunftglauben verwickelt haben, wenn er als theoretisches Problem, als Erkenntnissobjekt behandelt worden wäre.

Allein hierin eben, dass er so nicht behandelt wird und nach Kant's wiederholter Verwahrung nicht behandelt werden darf, verräth sich die kritische Vorsicht, welche Kant vor einfachem Rückfall in den Dogmatismus bewahrte. Kant hat sich doch nie die Inkonsequenz, in welche seine theologischen Nachfolger gewöhnlich verfallen, zu Schulden kommen lassen, dass er eine bloss praktischen Bedürfnissen entspringende Annahme unmittelbar als solche auch schon für eine theoretische Gewissheit, für eine objektive, im Wesen der Dinge selbst begründete Wahrheit gehalten und zur Erklärung der Welt im Ganzen oder einzelner Erscheinungen in Natur und Geschichte benutzt

hätte. Er ist vielmehr stets dabei geblieben, dass der moralische Vernunftglauben, wie er nur auf praktische Interessen sich stütze, so auch nur „in praktischer, moralischer Absicht“ gelten dürfe, dass er uns nur als Mittel der Verständigung, als Kompass der Orientirung für unser praktisches Verhalten dienen, keineswegs für unsern Wissenstrieb Aufschlüsse oder für unser forschendes Erkennen Normen geben könne. Hält man strikte an diesem Kanon fest, so dürfte sich die Kantische Lehre vom „moralischen Vernunftglauben“ doch in einem günstigeren Lichte präsentiren, als es auf den ersten Anblick scheinen konnte. Sie enthält, so verstanden, eine Grenzregulirung zwischen der von subjektiven Gemüthsinteressen bedingten Vorstellungsweise des praktischen Lebens und dem auf's Objekt als solches gerichteten, praktisch uninteressirten oder reinen Denken der Wissenschaft; und ist auch die hier versuchte Grenzregulirung noch nicht in jeder Hinsicht befriedigend, so enthält sie doch immerhin einen brauchbaren Kern, der nahe verwandt ist mit den Grundgedanken von Spinoza's theologisch-politischem Traktat und von Hegel's Religionsphilosophie. Zwischen Spinoza's Unterscheidung von praktischer Frömmigkeit und philosophischer Erkenntniss einerseits und Hegel's Unterscheidung von religiöser Vorstellung und reinem Begriff andererseits steht Kant's Lehre vom „moralischen Vernunftglauben“ in der Mitte: mit jenem hat sie gemein und vor diesem hat sie voraus die energische Betonung des moralischen Elementes, des praktischen Grundes und Werthes der religiösen Glaubensvorstellungen; aber mit Hegel hat sie gemein und vor Spinoza voraus die Anerkennung des Vernunftprinzips, das auch der imaginatio der positiven Religionen zu Grunde liegt und ihnen einen wenigstens relativen Antheil an der einen objektiven Wahrheit und mittelbaren Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen Erkennen der Welt sichert. Dass Vernunft auch im Glauben sei, sagt Kant mit Hegel und ergreift damit für das rationalistische Prinzip Besitz vom Boden der Religion; dass aber die Vernunft im Glauben nicht unmittelbar als theoretische, sondern als praktische zur Erscheinung komme, sagt Kant mit Spinoza und unterscheidet damit klarer und wahrer, als Hegel, zwischen der religiösen Praxis und der wissenschaftlichen Theorie. Freilich hat nun aber Kant die an sich berechtigte Unterscheidung beider Gebiete in dem Interesse, ihrer bisherigen dogmatistischen Vermengung strenge zu

wehren, in so abstrakter Einseitigkeit fixirt, dass sie fast wie unvereinbare Gegensätze erscheinen, über deren Kluft sich nirgends mehr eine Brücke finden lässt. Insofern konnte sich die dualistische Glaubensphilosophie und die kantische Theologie auf Kant allerdings mit einem gewissen Schein berufen; sie konnte seinen Buchstaben für sich geltend machen, ob aber auch seinen Geist? daran zu zweifeln wird erlaubt sein, wenn man sich erinnert, dass Kant selber die theoretische und praktische Vernunft doch als im letzten Grunde eins betrachtet, womit ja von selbst die Möglichkeit und also auch die Aufgabe anerkannt ist, zwischen den Funktionen der einen und der andern oder zwischen dem praktisch Nöthigen und Heilsamen des Glaubens und dem theoretisch Wahren des Wissens irgend welche Vermittlung zu finden. Eine Religionsphilosophie, welche sich diese kritisch-spekulative Aufgabe setzt, wird daher mit viel mehr Recht sich die Erbin des kantischen Geistes heissen dürfen, als diejenigen, welche sich par excellence nach Kant's Namen nennen und dabei seinen Kriticismus zu einem vorkantischen Skepticismus oder Dogmatismus zurückbilden. — Der beste Beweis für das Gesagte ist Kant's eigene Religionsphilosophie*), welche in der Behandlung der kirchlichen Glaubenslehren bald mehr bald weniger entschieden den kritisch-spekulativen Weg betritt.

Mit den praktischen Postulaten ist schon der Uebergang von der Moral zur Religion gegeben. Dieselbe besteht in der Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Den Unterschied zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion bezeichnet Kant so, dass ich in jener etwas als göttliches Gebot wissen muss, um es als meine Pflicht zu erkennen, in dieser umgekehrt erst etwas als Pflicht kennen muss, um es für göttliches Gebot zu halten. Wer die geoffenbarte für nothwendig hält, ist Supranaturalist, wer für unnöthig, Rationalist, wer für unmöglich, Naturalist; eine vierte Möglichkeit ist nach Kant noch die, dass eine Religion objektiv natürlich und doch subjektiv geoffenbart sei, wenn sie nämlich so beschaffen ist, dass die Menschen durch Vernunftgebrauch von selbst hätten auf sie kommen können, nur nicht so früh schon, so dass die Offenbarung

*) „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" v. J. 1793 und „Streit der Fakultäten" (I. Abschn.) v. J. 1798.

für gewisse Zeiten und Orte nützlich, ja nöthig sein konnte, ohne dass doch die Wahrheit der Religion bleibend auf ihr beruhte. Und dies scheint in Betreff der christlichen Religion Kant's Ansicht zu sein, womit er Lessing am nächsten steht.

Worauf beruht nun aber diese, wenn auch nur relative Nothwendigkeit einer Offenbarung? Dies hat Kant in den drei ersten Abschnitten seiner Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ in einer Weise auseinandergesetzt, die an Tiefe den gewöhnlichen Rationalismus der Popularphilosophie weit übertrifft. Was Kant zur tieferen Würdigung der religiösen Positionen befähigte, war eben der tiefere sittliche Ernst. Während dem flachen und selbstzufriedenen Optimismus der Popularphilosophie das Bewusstsein des Bösen als einer ernsthaften Macht, mit welcher nicht bloss der Einzelne, sondern die geschichtliche Menschheit zu kämpfen hat, so gut wie abhanden gekommen war, so bildet für Kant eben die Wahrnehmung eines der menschlichen Natur einwohnenden „radikalen Bösen“ den Ausgangspunkt seiner Religionsphilosophie. Es ist nach Kant eine unleugbare Erfahrungsthatsache, dass in der menschlichen Natur ein ursprünglicher Hang zum Bösen stecke. Der Grund desselben kann nicht einfach nur in der Sinnlichkeit liegen, weil es dann nicht mehr ein moralisch Böses und nicht zurechnungsfähig wäre; ebensowenig liegt er in einer Verderbniss der moralisch gesetzgebenden Vernunft, die als gesetzgebende sich doch nicht selber widersprechen kann; das erstere würde nur zu thierischem, letzteres aber zu teuflischem Wesen führen und eben in der Mitte zwischen beiden liegt das Bösesein des Menschen. Dasselbe besteht sonach darin, dass in der obersten Maxime seines Handelns die moralischen und die sinnlichen Triebfedern in verkehrtem Verhältniss zu einander stehen: das Ueberwiegen der Selbstliebe über die reine Achtung vor dem Gesetz ist „die radikale Verkehrtheit des Herzens“. Fragt man nach dem Grund dieser Thatsache, so erklärt Kant, dass unter allen Vorstellungen vom Ursprung des moralischen Bösen die, dass es durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen sei, die unschicklichste ist, da vom moralischen Bösen ebenso wie vom Guten gilt: genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto. Er kann daher in der biblischen Erzählung vom Urstand und freien Sündenfall Adams nur die passendste Art erblicken, „den Vernunft-

ursprung des Bösen in einer zeitlichen Geschichte vorstellig zu machen". Der Ursprung des radikalen Bösen soll nach Kant in einer unerklärbaren intelligiblen That der individuellen Freiheit zu suchen sein; jeder soll also der alleinige Träger aller seiner Verschuldung sein; eine Solidarität des Einzelnen mit der sittlichen Gemeinschaft soll es sowenig im Bösen wie im Guten geben können. Die unausbleibliche Konsequenz dieser individualistischen Ansicht ist es, dass dann auch die Umwandlung der bösen in eine gute Gesinnung ein ebenso unerklärbarer Vorgang bleibt, wie die Entstehung des Bösen, um so unerklärbarer, je entschiedener Kant im Unterschied von der Aufklärungsphilosophie lehrte, dass die Umwandlung nicht in allmäliger Reform, sondern in einer prinzipiellen Revolution der ganzen Denkart, einer „Wiedergeburt" bestehe, welche dadurch herbeigeführt werde, dass die Idee der sittlichen Vollkommenheit, dieser höchste Zweck der Vernunft, zur herrschenden Maxime des Willens gemacht werde. Diess könne zwar nur eine That der individuellen Freiheit sein, aber anregend wirke dazu mit die Veranschaulichung des Ideals in einem geschichtlichen Exempel von so hervorragender sittlicher Erhabenheit, wie Jesus es darstellte. Um desswillen können wir nach Kant ihn so ansehen, als ob das Ideal des Guten leibhaftig in ihm erschienen wäre, ohne dass wir doch Ursache hätten, ihn für etwas anderes als für einen natürlich gewordenen Menschen zu halten. Auch die Frage, ob seine geschichtliche Person dem ewigen Ideal völlig entsprochen habe, ist für uns zu beantworten weder möglich noch nöthig, da doch auf jeden Fall der eigentliche Gegenstand unseres moralischen Glaubens nicht dieser geschichtliche Mensch, sondern das Ideal der gottgefälligen Menschheit ist, welches, weil nicht von uns gemacht, sondern in unserem übersinnlichen Wesen begründet, als der vom Himmel gekommene Gottessohn vorgestellt werden kann. Wer an diesen idealen Gottessohn, zu welchem sich Jesus als das repräsentirende Exempel verhält, glaubt, d. h. wer die sittliche Idee der gottgefälligen Menschheit in sein Gemüth aufnimmt und sich von ihr beherrschen lässt, der darf glauben, in den Augen des Herzenskündigers als gerecht zu gelten, indem das Gutsein der prinzipiellen Gesinnung die Mängel der empirischen Lebensführung deckt. Auch um die Schuld der Vergangenheit braucht er sich keine Sorge zu machen, weil dieselbe in seinem neuen moralischen Zustand gesühnt

ist. Denn wenn auch die Vorstellung des stellvertretenden Leidens Christi zur Genugthuung für die Sünder wörtlich genommen nicht richtig sein kann, da auf sittlichem Gebiet derartige Uebertragung von Schuld und Verdienst nicht denkbar ist, so kann man doch in jener Vorstellung den symbolischen Ausdruck der wahren Idee finden, dass in dem täglichen Schmerz der Selbstüberwindung, des Gehorsams und der Geduld der neue Mensch in uns gleichsam stellvertretend für den alten büsse.

Mit dieser Umdeutung der kirchlichen Versöhnungslehre in einen subjektiven, immer neu sich wiederholenden Vorgang im Inneren des sittlichen Individuums steht nun zwar Kant insoweit auf dem Boden des protestantischen Christenthums, als auch nach diesem das Heil eine innergeistige Erfahrung des Gläubigen ist, welche sich in seinem persönlichen Wollen und Empfinden (als fides qua creditur) und mittelst desselben vollzieht; diese Seite der Innerlichkeit der subjektiven Erfahrung, welche dem Protestantismus wesentlich ist, kommt in Kant's ethischer Deutung des Dogmas zum markirten Ausdruck. Aber in dem Protestantismus der Reformation war die subjektive Seite doch nur das eine Moment, neben welchem die Objektivität der Heilsgnade, wie sie in der geschichtlichen Gottesoffenbarung durch Christus, Schrift und Kirche gegeben ist, die andere ebenso wesentlich dazu gehörige Seite bildete. Diese aber ist bei Kant ausgefallen. Nicht bloss die äusserliche und zufällige dogmatische Schaale der kirchlichen Heilslehre, sondern auch den ihr zu Grunde liegenden wesentlich religiösen Gedanken einer geschichtlich vermittelten Einwirkung der göttlichen Offenbarung, der Gnade oder des heiligen Geistes auf Erlösung, Wiedergeburt und Heiligung der Individuen hat Kant verworfen, weil derselbe nicht zu der spröden Autonomie und Autarkie seiner individualistischen Moral passt. Als echter Sohn des achtzehnten Jahrhunderts hatte Kant das sittliche Subjekt losgelöst von allem Zusammenhang mit der Natur, der Gesellschaft und mit Gott, um es in seiner reinen Isolirung auf sich selbst zu stellen, auf seine eigene Freiheit und sein eigenes Vernunftgesetz; es schien ihm dem Begriff der sittlichen Freiheit und Würde zu widersprechen, wenn das eigene sittliche Wollen und Sein auf übersubjektive Einflüsse zurückgeführt oder solche Einflüsse auf das sittliche Leben Anderer versucht würden. Im Bösen wie im Guten sollte Jeder nur auf und für

sich selbst stehen; wie Jeder durch eine unerklärliche That seiner Freiheit sich selbst radikal böse gemacht habe, so habe er in derselben Freiheit auch die Macht, weil die Pflicht, sich durch eine radikale Umwandlung der Gesinnung gut zu machen. Wie jedoch die durch übermächtige Sinnlichkeit gebundene Vernunft des Individuums dazu fähig sein soll, durch sich allein von jener Gebundenheit los zu werden, das bleibt, wie Kant selbst zugab, ein unerklärlich Räthsel. Denn mit der Berufung auf das Sollen, auf das in der Vernunft liegende Gesetz des Guten, war die Möglichkeit seiner Realisirung durchaus nicht erklärt. Auf das Individuum beschränkt, bleibt der Sieg des guten Prinzips über das Böse stets problematisch und zufällig, die Hoffnung darauf entbehrt der reellen Garantie. Nur wenn das sittliche Individuum sich als Glied einer Gemeinschaft weiss, in welcher thatsächlich das gute Prinzip der herrschende Gemeingeist geworden ist und sich als die siegreiche Macht über das Böse im geschichtlichen Gesammtleben stetig wirksam erweist, dann ist die Möglichkeit gegeben, dass der Einzelne durch die erziehende Macht des in der Gemeinschaft vorhandenen guten Geistes selbst auch gut werde. Das eben ist die christliche Lehrweise. Nach ihr ist das Böse nicht die Schuld des Einzelnen, sondern Gesammtschuld der Gattung von Adam her, und ist das Gute nicht Werk und Verdienst des Einzelnen, sondern die Wirkung des göttlichen Geistes, der durch die Weltgeschichte hindurch den siegreichen Kampf wider das Böse geführt und in der christlichen Gemeinde den Anfang einer neuen Menschheit geschaffen hat, in welcher das Gute nicht mehr ein blosses Sollen, sondern ein Wollen und Vollbringen geworden ist, ein heiliger Gemeingeist, dessen heilende und erziehende Einflüsse dem Einzelnen das Gutwerden ermöglichen und verbürgen. Aber in diesem geschichtlichen Geist des Guten die Lösung des Räthsels, wie der Einzelne gut werden könne, zu suchen, daran war Kant durch seinen moralischen Individualismus verhindert. Gestreift zwar hat er jene Lösung, indem er zugab, dass die Herrschaft des guten Prinzips im Einzelnen nur gesichert sei, wenn sie es auch sei in der umgebenden Gesellschaft, was nur zu erreichen sei durch Errichtung eines ethischen Gemeinwesens auf Grund von Tugendgesetzen, eines „Reiches Gottes“. Aber da er ein solches nur als anzustrebendes Ideal, nicht als geschichtliche Wirklichkeit und Voraussetzung der individuellen Sittlichkeit dachte, so war damit doch

nichts geholfen. Das ethische Gemeinwesen will Kant weder im Staat finden, da dieser auf Rechts- nicht auf Tugendgesetze gegründet und auf ein bestimmtes Volk und Land beschränkt sei; noch auch in der Kirche, da jede Kirche auf einem positiven, von den anderen verschiedenen Kirchenglauben beruhe, das ethische Gemeinwesen dagegen auf dem Allen gemeinsamen moralischen Vernunftglauben. Daher bleibe dieses ein stets anzustrebendes, nie wirkliches Ideal der praktischen Vernunft, eine Aufgabe, nicht eine Voraussetzung für die Sittlichkeit der Individuen. So bleibt die Frage, wie die Individuen zur sittlich-guten Gesinnung kommen können, nach wie vor ein ungelöstes Räthsel. Seine Lösung hätte sich ergeben mit der Einsicht, dass die Vernunft nicht bloss das formale gesetzmässige Denken der Individuen, sondern der göttliche Geist ist, der in der sittlich-religiösen Bildung und Organisirung der menschlichen Gemeinschaft sich als die erziehende Macht des Guten bisher schon bethätigt hat und fortwährend bethätigt. Von diesem Gesichtspunkt aus würde sich dann auch eine günstigere Beurtheilung der sichtbaren Kirche, ihres historischen Werdegangs und ihrer gegenwärtigen Bedeutung, ergeben haben.

Den inneren Grund für die Entstehung des positiven Kirchenglaubens oder der „statutarischen Religion“ findet Kant darin, dass die Menschen es sich nicht denken können, Gott wolle und brauche keinen andern Dienst als den des moralisch guten Lebenswandels, und dass die Erfüllung aller sittlichen Pflichten schon die ganze Erfüllung auch der Pflicht gegen Gott sei. Daher werden zur Gründung und Gestaltung der Kirchen noch besondere statutarische Gesetze als Pflichten der Frömmigkeit auferlegt. Diese nun für göttlich geoffenbarte zu halten, ist nicht nothwendig, indess doch auch nicht unmöglich; vorausgesetzt nur, dass diess Statutarische zusammen und im Einklang mit der reinen moralischen Religionslehre, gleichsam nur als Vehikel ihrer Introduktion, geltend gemacht werde, so kann es das Ansehen gleich einer Offenbarung behaupten, um so mehr, als man sich den Ursprung dieser so beschaffenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen schwer begreiflich machen kann. Der Offenbarungscharakter einer positiven Religion ist sonach nicht bloss von ihrem moralischen Gehalt bedingt, sondern auch unter dessen Voraussetzung nur als subjektiv mögliche Erklärungsweise eines geschichtlichen Datums zugestanden, nach seiner objektiven Bedeutung

aber völlig in der Schwebe gelassen. — Der positive Kirchenglaube ist also nach Kant zwar nie in dem Sinne wahr, dass er mit dem reinen Vernunftglauben eins wäre, aber er kann darum doch in dem Fall wahr heissen, wenn er wenigstens ein Prinzip mit sich führt, nach welchem er dem reinen Religionsglauben sich kontinuirlich annähert. Denn darin besteht eben die Bestimmung jedes positiven Kirchenglaubens: ist er auch wegen der Schwäche unserer sinnlichen Natur wenigstens zeitweise als geschichtliches Mittel nothwendig, so ist doch durch unsere unzerstörbare Vernunftanlage andererseits gefordert, dass diese geschichtliche Form allmälig überflüssig werde und in die reine Religion der Vernunft übergehe. „Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferungen mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die menschliche Gattung) ein Kind war, war er klug als ein Kind und wusste mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja wohl eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden. Nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist. Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil jeder dem Vernunftgesetz folgt als dem Willen des Weltherrschers." Unter diesem Gesichtspunkt beurtheilt nun Kant sowohl die Religionsgeschichte als auch die praktische Aufgabe der Kirche in der Gegenwart.

Die Religionsgeschichte hat zum Inhalt den beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben, deren ersteren die Menschen, wie sie nun einmal sind, immer obenan zu stellen geneigt sind, während der letztere seinen Anspruch auf Vorzug nie aufgibt. Von hier aus erklärt sich's, dass Kant eine so durch und durch positivistische Religion, wie es das theokratische Judenthum ist, sehr nieder taxirte. Er kann zwischen ihm und dem Christenthum nur eine zufällige, historische, nicht eine wesentliche, begriffliche Verbindung sehen. Ja er versteigt sich zu der Behauptung, das Judenthum sei eigentlich gar keine Religion, sondern bloss eine Staatsverfassung unter einer Priesteraristokratie; denn es

fordere blosse Legalität, nicht Moralität, und es lehre nur irdische, nicht jenseitige Vergeltung (diesen schon von Reimarus stark betonten Vorwurf hatte Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ entkräftet); und endlich sei sein partikularistischer und politischer Monotheismus nicht wesentlich von dem sogenannten Polytheismus verschieden, welcher doch eigentlich nur in Verehrung mächtiger Untergötter beim Glauben an einen höchsten Gott bestand. Da nun auch die ausserbiblischen Religionen ohnediess für Kant alle mehr oder weniger unter die Categorie des Aberglaubens fallen, so beginnt ihm die eigentliche Religionsgeschichte erst mit dem Christenthum — eine Anschauungsweise, die an Ungeschichtlichkeit noch unter der kirchlich-dogmatischen steht. Jesus war nach Kant der Lehrer, der zuerst den Frohnglauben für nichtig, den moralischen für allein seligmachend erklärte und durch sein Leben und seinen Tod das Beispiel desselben aufstellte. Aber freilich diese seine wahre Absicht ist in der Kirche oft und viel verkannt und das, was anfangs nur Introduktionsmittel sein sollte, in der Folge zum Fundament gemacht worden. Daher alle die Schwärmerei und Religionsverfolgung der christlichen Kirchengeschichte. Aber nach all den Jahrhunderten der Finsterniss sieht Kant in seiner Gegenwart endlich den Aufgang des Lichts, die freie Entwicklung des wahren Vernunftglaubens. Die Endhoffnung der Kirche, dass „Gott Alles in Allem sein werde“, bedeutet nach Kant eben diesen Uebergang des Geschichtsglaubens in reinen Religionsglauben, der für alle Menschen derselbe sein wird, und enthält damit zugleich die Mahnung an Alle, an dieser Fortbildung des noch nicht ganz entbehrlichen Alten stetig und besonnen zu arbeiten.

Als Mittel solcher fortbildenden Arbeit will Kant ganz besonders auch die moralische Bibelauslegung benutzt sehen. Möge dieselbe auch in Ansehung des Textes gezwungen scheinen und oft auch wirklich sein, so sei sie der buchstäblichen doch vorzuziehen, sofern diese nichts für den moralischen Zweck Brauchbares enthielte. Denn das Historische, was zum Moralischen nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz gleichgültiges, mit dem man es halten kann nach Belieben. Daher müssen die heiligen Urkunden von den Schriftgelehrten nach der Norm der Vernunftreligion ausgelegt werden. Dass es an hierzu tauglichen Kirchendienern nicht fehle, dafür hat der Staat zu sorgen;

diese selber aber in die Schule zu führen und sich mit ihren theologischen Streitigkeiten zu befassen, ist unter seiner Würde. — Als Beispiele solcher praktischen Behandlung dogmatischer Lehren haben wir schon oben seine Umdeutung der Christuslehre, der Dogmen von Erbsünde, Genugthuung und Rechtfertigung kennen gelernt. Es mag noch hinzugefügt werden die Deutung der Dreieinigkeit: Gott ist heiliger Gesetzgeber und gütiger Regent und gerechter Richter, Alles in Einheit.

Der letzte (4.) Abschnitt seiner Religionsphilosophie handelt endlich noch von „Religionswahn und Afterdienst Gottes". Hierzu werden nun freilich von Kant auch solche Dinge gerechnet, die man vor und nach ihm als zur Religion wesentlich gehörig betrachtet hat und deren positive religiöse Bedeutung zu würdigen nur eben sein Religionsbegriff zu spröd, seine ganze Philosophie zu abstrakt und dualistisch gewesen ist. So gehört ihm namentlich die Idee der „Gnadenwirkungen", unter welchen die Kirche eben die inneren beseligenden Erfahrungen des religiösen Geistes versteht, zu jenen „überschwänglichen Ideen, welche die Vernunft zwar nicht bestreitet, weder ihrer Möglichkeit noch Wirklichkeit nach, aber mit welchen sie auch nichts anzufangen weiss", weder theoretisch, da es kein Mittel gibt, sie zu erkennen und von Naturwirkungen zu unterscheiden, noch auch praktisch, da wir keinen Einfluss auf übersinnliche Gegenstände üben können, um sie zu uns herabzuziehen. Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, erscheint ihm daher als eine Art von Wahnsinn, der, wenn auch Methode in demselben sein möge, doch immer eine gefährliche Selbsttäuschung bleibe. Gleichwohl sagt er im selben Zusammenhang auch wieder: „Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zur Ergänzung unserer unvollkommenen Tugendbestrebungen auch geben müsse, ist Alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung etwas zu thun. Das Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern, selbst dem moralischen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für welche in der menschlichen Seele kein Sinn ist." Und damit kommt er wieder auf den anfänglichen Gedanken zurück, dass der schwärmerische Religionswahn der Tod der

Vernunft sei, ohne welche doch keine Religion sein könne, da diese, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet sein müsse.

Ganz ähnlich urtheilt er vom Beten, dass es, als innerer förmlicher Gottesdienst gedacht, „ein abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen" sei, als Erklärung von Wünschen gegen ein Wesen, das solcher Erklärung gar nicht bedürfe, wodurch also nichts gethan, keine Pflicht erfüllt werde. Kant hat dabei freilich eben nur die pathologische Weise des Gebets im Auge, welches auf Gott zu wirken und dadurch den Weltlauf auch äusserlich zu beeinflussen versucht; er bemerkt hiergegen nicht mit Unrecht, dass es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn sei, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit zum gegenwärtigen Vortheil für uns abgebracht werden könne. Es hängt diess damit zusammen, dass er den Glauben an Wunder zu dem Wahnglauben rechnet, den vernünftige Menschen in Geschäften wenigstens nicht statuiren, weil es ein Widerspruch wäre, etwas durch Erfahrung erkennen zu wollen, was man doch als nach objektiven Erfahrungsgesetzen geschehend unmöglich annehmen könne. „Wenn die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt zu gar nichts nütze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, zu Befolgung seiner Pflicht; denn man weiss nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern unerforschlichen Ursache zuschreiben soll." Ein wunderthuender Glaube lässt sich daher, nach dem Buchstaben genommen, nicht denken, weil es ein Widerspruch wäre, dass Gott dem Menschen die Kraft, übernatürlich zu wirken, verleihe. Soll ein solcher Glaube doch etwas bedeuten, so kann diess nur das feste Vertrauen sein, dass der gute Mensch der höchste Zweck der göttlichen Weisheit sei, dessen Wünschen, soweit sie wirklich weise wären, auch die Natur dienen müsste. Demgemäss ist auch das allein wahre Gebet der herzliche Wunsch, Gott in allem unserem Thun und Lassen wohlgefällig zu sein; der Geist des Gebets, der „ohne Unterlass" in uns stattfinden kann und soll, ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben. Diesen Wunsch aber in Worte und Formeln einzukleiden, kann nur

den Werth eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst haben; aber zur Pflicht darf dieses Niemandem gemacht werden, vielmehr kann, je mehr der Geist des Gebets in uns hinreichend belebt wird, desto eher sein Buchstaben endlich wegfallen. Doch gesteht Kant dem öffentlichen gemeinschaftlichen Gebet die vernünftige Bedeutung einer „ethischen Feierlichkeit“ zu, welche die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des Reiches Gottes vorzustellen und dadurch jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen beabsichtige, was nicht schicklicher geschehen könne, als dadurch, dass man das Oberhaupt desselben, gleich als ob es an diesem Orte besonders gegenwärtig wäre, anredet.

Aehnlich beurtheilt Kant die beiden kirchlichen Kultushandlungen Taufe und Abendmahl. Er gesteht ihnen zwar eine wichtige Bedeutung als ethischen Feierlichkeiten zu: die Taufe, als Einweihung zur Kirchengemeinschaft, lege grosse Verbindlichkeit auf und zwecke auf etwas Heiliges ab, auf die Erziehung des Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staat; das Abendmahl, als wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung dieser Gemeinschaft durch die Förmlichkeit eines gemeinsamen Genusses, enthalte die grosse Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft und sei ein gutes Mittel, die brüderliche Liebe der Gemeinde zu beleben. Hingegen als „Gnadenmittel“ sollen diese Handlungen nicht gedacht werden dürfen, das wäre ein heidnischer Aberglaube, der dem Geiste derselben gerade entgegenwirken und nur die Herrschaft der Geistlichen als Gnadenspender, also das Pfaffenthum befördern würde.

Alle derartigen „erkünstelten Selbsttäuschungen in Religionssachen“ haben, wie Kant schliesslich noch einmal den Grundgedanken seiner Religionsphilosophie zusammenfasst, ihren gemeinschaftlichen Grund darin, dass die Menschen es bequem finden, statt ihre sittlichen Pflichten nach dem Willen des heiligen Gesetzgebers zu erfüllen, sich an dessen Gnade zu halten und seine Gunst durch gottesdienstliche Ceremonien zu erschmeicheln; sie befleissigen sich lieber der Frömmigkeit d. h. der passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes, als der Tugend d. h. der Anwendung der eigenen Kräfte in Erfüllung der Pflicht. Steigert sich vollends der Wahn eines solchen vermeintlichen Himmelsgünstlings bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter be-

sonderer Gnadenwirkungen, gar zur Anmassung der Vertraulichkeit eines vermeintlich verborgenen Umgangs mit Gott, so kommt er bis zur Verachtung der Tugend, und so ist's dann kein Wunder, wenn die Religion so wenig zur Besserung der Menschen beiträgt und von einem sittlichen Vorzug der ausserordentlich Begünstigten (Auserwählten) vor natürlichen ehrlichen Menschen überall nichts zu bemerken ist.

In allen diesen Aeusserungen verräth sich augenfällig sowohl die Schwäche wie die Stärke der Kantischen Religionsphilosophie. Ihre Schwäche ist, dass sie für das eigenthümliche Wesen der Religion im Unterschied von der Moral keinen Sinn hat. Die Religion geht aber in der Moral, wenn diese im Kantischen Sinn des pflichtmässigen Handelns verstanden wird, schon darum nicht auf, weil sie es gar nicht unmittelbar mit dem äusseren Handeln zu thun hat, sondern mit Stimmungen des Gemüths, welche durch das leidende Verhältniss zur Welt mehr noch als durch das thätige erregt werden, und mit solchen Anschauungen der Phantasie, die dem Trieb, sich praktisch in der Welt zu orientiren, am natürlichsten entsprechen und am nächsten liegen. Diess hat schon Spinoza klarer gesehen, als Kant, indem er den Zweck der Religion in der heilsamen Beeinflussung der Affekte und das Mittel hierzu in den sinnlichen Bildern der imaginatio erkannte. — Aber trotz seiner einseitig moralischen Fassung der Religion hat sich Kant um das tiefere Verständniss ihres Wesens das grösste Verdienst erworben: eben durch seine Zurückführung der Moral auf die unbedingte autonome Vernunft, diess Göttliche in uns, hat er auch die unserer Natur innewohnende Wurzel des religiösen Bewusstseins, die innergeistige Quelle der Gottesoffenbarung enthüllt, so dass es nur bedurfte, diess neue Prinzip auch für das religiöse Gebiet konsequenter, als er selbst diess gethan hatte, durchzuführen. Was wir bei der theoretischen und praktischen Philosophie Kant's schon mehrfach wahrgenommen haben, sehen wir in seiner Religionsphilosophie noch einmal, und vielleicht eben hier am augenfälligsten, sich bestätigen: seine Fehler sind nur die natürlichen Folgen der unvollständigen Durchführung des grossen neuen Prinzips, das im Ringen mit alten Standpunkten noch nicht völlig durchzudringen vermochte.

Dass dieses Prinzip kein anderes ist als der reine, kritische

Rationalismus*), das wird nun vollends hier so greifbar klar, dass es überflüssig erscheinen könnte, hierüber ein Wort weiter zu verlieren, wenn nicht doch immer wieder die wunderlichen Versuche auftauchten, Kant's Philosophie zur Substruktion eines theologischen Dogmatismus zu machen, dessen massiver Positivismus das reine Gegentheil ist von Kant's Rationalismus. — Wie nach Kant die Vernunft als theoretische die autonome Quelle der Naturgesetze, die Vernunft als praktische die autonome Quelle der Sittengesetze ist, und jede Einmischung von Empirischem in diese ihre Gesetzgebung die Allgemeingültigkeit und Wahrheit derselben aufheben würde: genau ebenso ist ihm diese selbige Vernunft auch die autonome Quelle aller religiösen Wahrheit. die von keinem empirischen Datum, von keinem Geschichtsglauben abhängig ist, vielmehr gegenüber jedem solchen, auch wo er auf Offenbarung sich stützt, als höhere Instanz und Entscheidungstribunal sich geltend macht. „Denn dass eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden, ihr Charakter ist immer die Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt. Zum Religionsglauben ist Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich, welche aber durch Statute (dass sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundet werden kann, weil, dass sie es sind, nur immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden müsste, die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist" — sagt Kant in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit Lessing (S. 134). Ja noch schärfer als dieser erklärt er rundweg: „Dass ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube. Denn der Glaube an einen blossen Geschichtssatz ist todt an ihm selber"**). Darum ist nach Kant auch am Christusglauben nicht das Historische das Nothwendige zur Seligkeit, sondern diess ist der Vernunftglaube an das sittliche Ideal, zu welchem sich die geschichtliche Person Jesu als veranschaulichendes Exempel verhält. Ebenso hängt der Glaube an die Schrift nicht ab von der problematischen Wahrheit ihrer Geschichtserzählungen, sondern stützt sich einzig auf die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts,

*) Dieses Wort ist hier, wie sonst in diesem Zusammenhang, in dem weiteren Sinn des philosophischen, nicht in dem engeren des theologischen Sprachgebrauchs zu verstehen.

**) Streit der Fakultäten I. Abschn. (VII, 382 f. 363 ff.).

welcher trotz der Menschlichkeit der Geschichtserzählung zu dem Satz berechtigt: „dass die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitartikel untergelegt zu werden verdiene“. Darum ist auch die vom historischen Wortsinn ganz absehende moralische Auslegung der Schrift die allein eigentlich authentische Auslegung, denn „der Gott in uns ist selbst der Ausleger“; „der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher, allgemein verständlicher Ausleger seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen andern (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben, weil Religion eine reine Vernunftsache ist“.

Man sieht schon aus diesen Stellen, welche sich noch durch viele ähnliche vermehren liessen, dass das rationale Prinzip hier zu einer Energie und Selbstgewissheit erstarkt ist, welche weder der Nachhülfe einer äusseren Offenbarung bedarf, noch auch die Schranke einer solchen erträgt. Wird die Consequenz dieser formalen Autonomie der religiösen Erkenntniss nicht auch zur materiellen und damit zur Absorption der letzten dogmatischen Reste der dualistischen Metaphysik führen? Ganz hat sich zwar diese Consequenz bei Kant noch nicht vollzogen, aber nahe genug kommt er ihr doch, um jeden Zweifel darüber zu beseitigen, wohin das Schwergewicht seines Denkens unaufhaltsam gravitirt. Nach einer Kritik der pietistischen Lehre von der Wiedergeburt durch die Gnade wirft Kant die Frage auf, ob es denn nicht ausser dem orthodoxistischen seelenlosen Fürwahrhalten und dem pietistischen schwärmerischen Fühlen übernatürlicher Erfahrungen auch noch ein anderes und wahreres Prinzip zur Lösung des Problems vom „neuen Menschen“ gebe? Und er antwortet: Allerdings, nämlich das Uebersinnliche in uns, welches nicht bloss in der moralischen Gesetzgebung, sondern, was das eigentlich wunderbare daran sei, auch in dem Vermögen bestehe, das, was wir sollen, auch zu können und der Moral mit unserer sinnlichen Natur die grössten Opfer zu bringen. Diese Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, diese von der Menschheit unzertrennliche moralische Anlage, dieses uns unbegreiflicher Weise beiwohnende Vermögen sei mit Recht Gegenstand der höchsten, immer steigenden Bewunderung, daher diejenigen wohl zu entschuldigen seien,

welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Uebersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluss von einem anderen und höheren Geiste halten, worin sie jedoch sehr fehlen, weil ja dann die Wirkung dieses Vermögens nicht mehr unsere That, also auch das Vermögen dazu nicht wirklich das unsere sein würde. Die Benutzung und fortwährende Ansherzlegung der Idee dieses uns beiwohnenden Vermögens enthalte also die einzig wahre Auflösung des Problems vom neuen Menschen, welche auch die Bibel allein im Auge habe, wenn sie auf den Geist Christi verweise, den wir zu dem unserigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen haben. Mit dieser bedeutsamen Stelle stimmt auch die echt spekulative und über die frühere skeptisch-dualistische Auffassung weit hinausragende Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, wie Kant sie jetzt (im „Streit der Fakultäten") gibt, ganz überein: Versteht man unter Natur das im Menschen herrschende Prinzip seiner Glückseligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage d. i. das Prinzip der reinen Sittlichkeit, so seien Natur und Gnade nicht bloss von einander unterschieden, sondern auch oft gegen einander in Widerstreit. Werde aber unter Natur das Vermögen, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten, verstanden, so sei Gnade nichts anderes als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Prinzip zu Handlungen bestimmt wird, welches von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt werde*). Hier haben wir also auf praktischer Seite wieder eben dasselbe, nicht von uns gegründete und doch in uns wohnende übersinnliche Prinzip, welches auf theoretischer Seite als Quell der authentischen Schriftauslegung der „Gott in uns" hiess. Was hindert denn nun Kant, in diesem Immanentgöttlichen die „unmittelbare göttliche Offenbarung" und damit den eigentlichen Gegenstand jener „übersinnlichen Erfahrung", welche dem Frommen als Gnadenwirkung, als Gemeinschaft (Umgang)

---

*) VII, 360, 364 und 376.

mit Gott u. dgl. gilt, zu erkennen und damit den Schlüssel zu diesen tiefsten Mysterien der Religion zu finden? Diesen entscheidenden Schritt, zu welchem er schon den Fuss erhebt, wirklich zu vollziehen, daran hindert ihn offenbar nichts anderes als der noch nicht völlig überwundene Rest der alten Metaphysik, deren dualistische Voraussetzungen in ihm so tief wurzelten, dass er sich unter Offenbarung und Gnade doch immer wieder nur die äussere Einwirkung einer fremden Macht, eines deus ex machina vorzustellen wusste, trotzdem dass die spekulative Vertiefung seines ethischen Rationalismus ihn mit einer fast zwingenden Evidenz zu einem neuen Standpunkt der Betrachtung, der über jene Vorurtheile hinauslag, drängte.

Es wiederholt sich uns also hier genau dieselbe Erscheinung, die uns schon zweimal begegnete: Der theoretischen Vernunft stand noch gegenüber das irrationelle Ding an sich, dieser unüberwundene Rest der dualistischen Erkenntnisstheorie, welcher die Wahrheit unserer Welterkenntniss immer wieder problematisch erscheinen lässt; ebenso bleibt die praktische Vernunft stets befangen im unüberwindbaren Gegensatz zur irrationellen Neigung und fordert zur Ausgleichung dieser ihrer Widernatürlichkeit (ein Rest der naturfeindlichen dualistischen Psychologie) die Vergeltung durch einen übernatürlichen Machtakt Gottes (Rest der dualistischen Metaphysik); — eine Halbheit, welche die behauptete Selbstthätigkeit und Selbstgenügsamkeit, also überhaupt die Autonomie der praktischen Vernunft ebenso problematisch macht, wie das Ding an sich die der theoretischen; endlich steht der Vernunft als religiöser Erkenntnissquelle und Heilsquelle („praktisches Prinzip des neuen Menschen") noch immer entgegen die „Möglichkeit und vielleicht sogar Nothwendigkeit" zeitweiliger Offenbarungen und Gnadenwirkungen als einer wunderbaren, also irrationellen Ergänzung menschlichen Unvermögens; — ein unüberwundener Rest der supranaturalen dualistischen Dogmatik, durch welchen offenbar das rationale Prinzip der Kantischen Religionsphilosophie wieder ebenso hinfällig wird, wie vorher die Autonomie der theoretischen und praktischen Vernunft in Frage gestellt wurde durch die Reste der dualistischen Erkenntnisstheorie, Psychologie und Metaphysik.

Ich glaube hiermit den zu Anfang meiner Darstellung Kant's aufgestellten Satz zur vollsten Evidenz gebracht zu haben: dass die

Inkonsequenzen und Widersprüche dieser Philosophie allesammt darin ihren Grund haben, dass das nach absoluter Geltung ringende rationale Prinzip im harten Kampf mit den entgegenstehenden älteren Standpunkten noch auf keinem Punkte sich in voller Reinheit durchzuführen vermag, vielmehr überall noch mit seinem Gegentheil, das es zu überwinden bestimmt ist, behaftet erscheint. Ist aber dem so, dann kann auch darüber kein Zweifel mehr bestehen, worin wir die wahre Fortsetzung und Vollendung der Kantischen Philosophie werden zu suchen haben. Nämlich offenbar darin, dass ihre Tendenz nach allumfassender Herrschaft der Vernunft auf allen Punkten rein und ganz durchgeführt werde: Es wird also zunächst das Denken seine Geltung auch auf das Sein schlechtweg und ohne dualistische Schranke ausdehnen; es wird ferner der sittliche Geist, indem er sich mit der Natur als dem auf ihn präformirten Organ versöhnt, erst auch dieselbe in seine volle und freie Gewalt bekommen und, in dieser inneren Harmonie vollbefriedigt, nach keinem äusseren Lohn mehr auszuschauen brauchen; es wird endlich der religiöse Geist der in ihm selbst sich vollziehenden Offenbarung Gottes so klar sich bewusst und in diesem Bewusstsein seiner Einheit mit Gott zugleich seines Heiles, der Versöhnung mit der Weltordnung und der Erfüllung seiner eigenen Bestimmung so völlig gewiss werden, dass er nicht mehr auf lückenbüssende Offenbarungen und Gnadenwirkungen von draussen her zu warten braucht, vielmehr weiss: das Reich Gottes ist inwendig in uns und sein Geist wohnet in uns. Wird aber einmal die göttliche Offenbarung im Wesen unseres eigenen Geistes gefunden, so müssen die verschiedenen Seiten des Geisteslebens an ihr gleichmässig betheiligt sein; statt also das Uebersinnliche nur auf's sittliche Handeln zu beschränken, wird es ebensogut auch in der intellektuellen und emotionellen Seite des Geistes aufzuzeigen sein, es werden besonders die Affekte, die in der Religion jederzeit (wie Spinoza sehr gut gesehen hat) eine Hauptrolle spielen, einer unbefangeneren Beurtheilung gewürdigt werden, und auch der Einbildungskraft mit ihrem zwischen Verstand und Sinnlichkeit (nach Kant's eigener Bemerkung) vermittelnden Schematismus wird ihr Recht in der Religion nicht länger abzusprechen sein. Und nicht bloss in die Breite des ganzen Menschenwesens wird der Strom des einmal entfesselten religiösen Lebens sich ergiessen, auch durch die

Länge der ganzen Menschheitsgeschichte herab wird nun ihr Silberfaden sich in den mannigfachsten Windungen hinziehen: wird die Offenbarung des göttlichen Geistes aus einer äusseren zu einer unserem Geiste innerlichen, so wird sie eben damit nothwendig auch aus einmaligem Geschichtsereigniss zu fortgehendem Entwicklungsprozess durch die gesammte Geschichte hindurch, womit dann ebensowohl der blosse irrationelle Geschichtsglaube wie der blosse geschichtslos abstrakte Vernunftglaube überwunden sind und an beider Stelle tritt der wahrhaft rationelle Glaube an die in der Geschichte wirkende und durch sie stetig sich verwirklichende absolute Vernunft. Mit dieser Einsicht wird endlich eine billigere Duldsamkeit gegen die geschichtlich bedingten oder individuellen Bedürfnissen entsprechenden Einkleidungsformen der religiösen Ideen aufkommen, als wie sie dem moralisch-pedantischen Rationalismus Kant's und seiner Schule möglich gewesen ist.

Hiermit habe ich in kurzen Zügen die Richtungslinie gezeichnet, auf welche die Tendenz der Kantischen Philosophie von allen Punkten aus, je tiefer und reiner sie in ihrem Prinzip erfasst wird, desto unverkennbarer hinzuweisen scheint. Wie nun diese Richtung von der spekulativen Philosophie der grossen Nachfolger Kant's weitergeführt wurde, werden wir im übernächsten Abschnitt sehen. Zunächst wenden wir uns zu denjenigen Denkern und Dichtern, welche gleichzeitig mit Kant, aber von anderer Seite her, indem sie der reflektirenden Verstandesaufklärung die unmittelbare Empfindung und ahnungsvolle poetische Anschauung entgegensetzten, die spekulative Selbsterkenntniss des religiösen Geistes anbahnten.

II. Abschnitt.

Die intuitive Religionsphilosophie.

---

1. Johann Georg Hamann*).

Vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts an tritt der Verstandesaufklärung, die bis dahin die herrschende Richtung gewesen und die eben in Kant's Kriticismus ihren Culminationspunkt gefunden hat, die entgegengesetzte Tendenz, die wir kurzweg als die der Genialität bezeichnen können, immer entschiedener als energische, bald überlegene Gegnerin zur Seite. Ihren ersten, für die ganze folgende Entwicklung nach Licht- und Schattenseiten wahrhaft vorbildlichen Vertreter hat sie an Hamann, dem Landsmann und Altersgenossen Kant's (er war nur 6 Jahre jünger als dieser), diesem „Magus vom Norden", wie er sich gern nennen liess; einem Mann, in welchem eine ungemeine Originalität tiefsinniger Intuition mit seltener Zuchtlosigkeit des logischen Verstandes zu einem einzigartigen Gemisch von Genialität und Aberwitz verbunden war.

Gleich in seiner ersten, merkwürdiger Weise durch Kant (wenigstens indirekt) veranlassten Schrift: „Denkwürdigkeiten des Sokrates" stellt er der Vernunftaufklärung seines Zeitalters und der Philosophie Kant's seinen eigenen Glaubensstandpunkt mit vieler Schärfe entgegen: „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge ausser uns muss geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. Was ist gewisser, als des Menschen Ende und von welcher Wahrheit

*) Gildemeister, Hamann's Leben und Schriften (Gotha 1857—1863, 4 Bände).

gibt es eine bewährtere und allgemeinere Erkenntniss? Niemand ist gleichwohl so klug, solche zu glauben, als der von Gott selbst belehrt wird, dass er sterben müsse. Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstösslich bewiesen sein, ohne desswegen geglaubt zu werden. Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht, als Schmecken und Sehen." „Wie das Korn aller unserer natürlichen Weisheit verwesen, in Unwissenheit vergehen muss und wie aus diesem Tode, diesem Nichts das Wesen und Leben der höheren Erkenntniss neugeschaffen hervorkeime, so weit reicht die Nase eines Sophisten nicht. Was ersetzt bei Homer die Unwissenheit der Kunstregeln, die ein Aristoteles nach ihm erdacht? Was bei Shakespeare die Unwissenheit jener kritischen Gesetze? Das Genie, ist die einmüthige Antwort. Sokrates hatte also gut unwissend sein; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen Frieden ihm mehr gelegen war, als an aller Vernunft der Egypter und Griechen, und durch dessen Wind der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schooss einer reinen Jungfrau fruchtbar werden kann." Man sieht schon hieraus, in welch' unbestimmtem, das Verschiedenartigste zusammenfassenden Sinn Hamann das Wort: „Glauben" braucht. Bald ist's die unmittelbare Empfindung der Realität, die elementarste Erfahrung; dann eine zur moralischen Maxime gewordene Ueberzeugung, wie die Gewissheit unseres Sterbenmüssens, sofern sie uns zum memento mori wird; dann wieder der ästhetische Instinkt und künstlerische Takt, der nach den Gesetzen des Schönen unbewusst und unwillkürlich producirt; und sonst ist's dann zumeist das religiöse Fürwahrhalten positiver Glaubenslehren. Gemein haben alle diese Begriffe nur das Negative: den Gegensatz gegen Verstandesreflexion und Demonstration; aber in ihrem Positiven sind sie himmelweit von einander verschieden. Diese Verschiedenheit hat aber Hamann stets ignorirt. Weil sich ihm erfahrungsmässig mit religiösen Vorstellungen Empfindungen höherer Befriedigung verknüpften, deren Realität freilich, wie bei jeder rein subjektiven Empfindung, unmittelbare und nicht weiter zu beweisende Erfahrungsthatsache war, so hielt er auch den Inhalt dieser Vorstellungen für eine ebenso unmittelbare Realität,

die allem verständigen Denken und Prüfen völlig entrückt, einfach eben zu glauben sei; die Unmittelbarkeit der subjektiven Empfindung wird ihm unter der Hand zur Unmittelbarkeit, d. h. Grund- und Kritiklosigkeit der objektiven Ueberzeugung. So schillert auch das sokratische Nichtwissen, welches er der natürlichen Weisheit als die höhere Erkenntniss entgegenhält, zwischen skeptischer Verwerfung der Wissenschaft überhaupt und genialer Verwerfung der Kunstregeln und kirchlich gläubiger Verwerfung der Verstandeskritik.

Berechtigt war bei all dem der Protest gegen die einseitige Herrschaft eines Verstandes, der in seinem abstrakten Formalismus die Wahrheit zu besitzen meint, während er der realen Erfahrung, ihrer individuellen Mannigfaltigkeit und ihrer tieferen Innerlichkeit doch weit nicht gerecht zu werden vermag. Aber diese berechtigte Opposition gegen Verstandeseinseitigkeit ward nun bei Hamann und dieser ganzen, in der Romantik auslaufenden Richtung zur Opposition gegen die Verständigkeit überhaupt, zur Vorliebe für das Unverständige, als wäre dieses an sich schon die höhere Weisheit. Mit Vorliebe ergeht sich Hamann in den keckesten absprechendsten Urtheilen über Philosophie und Kritik. Sie haben nach ihm nur die Bedeutung eines „Zuchtmeisters auf Christum", d. h. ihre einzige Aufgabe ist, durch skeptische Zersetzung aller Wissenschaft uns dem positiven Glauben unbedingt in die Arme zu treiben; sobald dieser entstanden ist, „wird die Magd ausgestossen", d. h. der Vernunft das Wort entzogen. Philosophische Systeme sind ihm blosse Spinngewebe, Produkte der Eitelkeit, verfluchter Mechanismus. Von Spinoza bekennt er zwar, dass er vor ihm stehe, wie die Ochsen vor dem Berg, und sich seit Jahren vergeblich mit ihm quäle; gleichwohl nennt er dessen Philosophie eine taube Nuss, ein Lügensystem, Auswuchs unserer verdorbenen Natur, so leichtsinnig, dass ihm davor ekle. Hume sei wenigstens ein guter Rabulist, noch immer besser als der jüdische Mückenfänger und kartesianische Teufel im Gewand des mathematischen Lichts (Spinoza). Von Lessing und Kant meint er, ihr Scharfsinn sei ihr böser Dämon. Voltaire aber vollends ist ihm der leibhaftige Lucifer des Jahrhunderts und die Berliner Aufklärungsphilosophen sind ihm eine Satansschule. Indess nicht bloss die Philosophie, auch die Astronomie mit ihrem kopernikanischen Weltsystem ist ihm gehässig, weil sie ihn in seiner Andacht stört, womit er eines seiner

liebsten Abendlieder empfindet; und die Resultate der Naturwissenschaft, welche der biblischen Schöpfungssage widersprechen, verwirft er als eitle Schulgrillen!

Wer nun aber aus derartigen reaktionären Aeusserungen den Schluss ziehen wollte, Hamann sehe einfach im bekenntnissmässigen Kirchenglauben die höchste Wahrheit, der würde sich sehr täuschen. Die Losung: „Rückkehr zur Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit!“ wendet ihre Spitze ebensosehr gegen die Vermittelung des kirchlichen Dogmas, wie gegen die der aufgeklärten Verstandesreflexion. „Gesunde Vernunft“, sagt er einmal, „und Orthodoxie sind im Grunde der Sache und der Etymologie ganz gleichbedeutend“ (d. h. gleich unnütz). „Unsere Seligkeit hängt ebenso wenig von den Stufen der Vernunftmässigkeit und Rechtgläubigkeit ab, als Genie von Fleiss, Glück von Verdienst. Da der Glaube zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnisskräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele gehört, jeder allgemeine Satz auf gutem Glauben beruht und alle Abstraktionen willkürlich sind und sein müssen, so berauben sich die berühmtesten Spekulanten unserer Zeit über die Religion selbst ihrer Vordersätze und Mittelbegriffe, die zur Erzeugung vernünftiger Schlussfolgerungen nothwendig sind. Der Grund der Religion liegt in unserer ganzen Existenz und ausser der Sphäre unserer Erkenntnisskräfte, welche alle zusammengenommen den zufälligsten und abstraktesten Modum unserer Existenz ausmachen. Daher jene mythische und poetische Ader aller Religionen, ihre Thorheit und ärgerliche Gestalt in den Augen einer heterogenen, inkompetenten, eiskalten und hundemageren Philosophie.“ Diese Sätze sind für Hamann's Stellung zu seiner Zeit höchst bezeichnend. Hatte die Aufklärung und in gewisser Hinsicht auch noch Kant die Religion in abstrakten Grundsätzen des vernünftigen Denkens gesucht, so findet Hamann ihren Grund vielmehr „in unserer ganzen Existenz“, speciell in den Grundtrieben unserer Seele, und in diesen dem Denken vorausliegenden Tiefen des naturwüchsigen Gemüthslebens sieht er auch den Ursprung jener „mythischen und poetischen Ader“, jener phantasiemässigen Form, wie sie aller Religion ebenso eigenthümlich, als einer abstrakten Verstandesrichtung freilich unfasslich ist. Hat damit Hamann scharf den Punkt getroffen, in welchem die bisherige Religionsphilosophie ungenügend war, so verräth sich zugleich hart daneben

auch seine eigene (und überhaupt der Glaubensphilosophen) Schranke, wenn er meint, dass der Grund der Religion, weil in unserer ganzen Existenz, darum „ausser der Sphäre unserer Erkenntnisskräfte“ liege. Gehören denn die Erkenntnisskräfte nicht auch zum Ganzen unserer Existenz, unseres geistigen Wesens? wie kann also, was in diesem begründet ist, doch ausserhalb jener liegen? Aber eben diess war und blieb der Grundirrthum der Glaubensphilosophen: weil sie, und mit Recht, den Grund der Religion in der Unmittelbarkeit und centralen Einheit unseres Wesens fanden, so meinten sie, schliesse dieselbe alle Vermittlung des Erkennens (und Handelns) von sich aus; so machten sie nun wieder ihrerseits die Unmittelbarkeit und Innerlichkeit des religiösen Fühlens und Schauens zu einer ebenso abstrakten, unwahren und ungesunden, wie ihre Gegner die Religion in den abstrakten Vermittlungsformen der Lehr- und Grundsätze veräusserlicht hatten.

Aber nicht bloss in das Wesen der Religion im Allgemeinen hatte Hamann tiefere Einsicht als die Philosophie seiner Zeit, sondern auch in die Geschichte derselben, wenigstens der biblischen. Einig waren die andern Alle darin, die biblische Religion unter dem Gesichtspunkt der moralischen Vernunftreligion zu betrachten, und nur darüber gingen die Meinungen auseinander, ob hiernach beurtheilt das Judenthum den Vorzug verdiene, wie Mendelssohn in der Schrift „Jerusalem“ zu beweisen suchte, oder das Christenthum, was wir oben als die Ansicht Kant's kennen lernten. Hamann nun zeigt in der gegen Mendelssohn gerichteten Streitschrift: „Golgatha und Scheblimini“, dass jener Gesichtspunkt schon schief und daher das Resultat nothwendig verkehrt sei. Nicht Moral, sondern Weissagung, Hoffnung auf einen Heilbringer, einen göttlichen Kraft- und Wundermann und die durch ihn herzustellende ideale Heilszeit — das war nach Hamann schon der eigentliche Geist der alttestamentlichen Religion und daher bildet sie nicht sowohl einen Gegensatz als vielmehr eine Vorstufe des Christenthums, das in der historischen Erscheinung des himmlischen Helden eben die Erfüllung und Vollendung des israelitischen Glaubens war. Auch am Christenthum ist nicht die höhere Moral, sondern das höhere Heilsgut, das es der heilsbedürftigen Menschheit brachte, das Wesentliche und Neue: „Das Geheimniss der christlichen Gottseligkeit besteht nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre,

die bloss menschliche Gesinnung und Handlung betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt", oder, wie er anderswo einmal sagt: „in der Anthropomorphose und Apotheose, Verklärung der Menschheit in die Gottheit und der Gottheit in die Menschheit durch die Vaterschaft und die Sohnschaft". Unleugbar hat Hamann hierin tiefer als die Meisten seiner Zeitgenossen das christliche Prinzip der versöhnenden Liebe Gottes und des kindschaftlichen Vertrauens der Menschen erkannt. Aber wenn er dann dieses Prinzip ohne Weiteres identificirt mit dem Drama gottmenschlicher Wunderthaten und -Erscheinungen, in welchem die biblisch-kirchliche Lehrform es vorstellig machte, und wenn er demgemäss den Unglauben an diese geschichtlich bedingte Form als die einzige Sünde gegen den Geist aller Religion bezeichnet, so hat er vergessen, was er selbst vorher treffend über die „mythische und poetische Ader jeder Religion" gesagt hatte. Während er mit einer Hand den Glauben losmachte von den konventionellen Formen der Satzung, um ihn als unmittelbares Gefühl zu besitzen, bindet er ihn mit der andern nur um so fester wieder an seine alten Fesseln.

Dieselbe Zweideutigkeit spricht sich auch in seinen Aeusserungen über Kirche und Schule im Verhältniss zum Staat aus. Das einemal kann er sich nicht wegwerfend genug ausdrücken über „diese öffentlichen gemeinen Anstalten, die der obrigkeitlichen Willkür unterworfen, irdisch, menschlich und unter Umständen teuflisch" seien, die sich „eben so oft als Kreaturen und Missgeburten des Staates und der Vernunft beiden niederträchtig verkauft, als selbige verrathen haben". Gleichwohl ist er dann wieder nicht wenig erbost über Mendelssohn's Behauptung, dass der Staat als Rechtsanstalt, die es nur mit Handlungen zu thun habe, sich nicht in die religiösen Gesinnungen und Lehrmeinungen seiner Bürger einmischen dürfe. Bei solcher Scheidung, entgegnet darauf Hamann, zwischen Lehrmeinung und Gesinnung und Handlung, zwischen Staat und Kirche werde der Staat ein Körper ohne Geist und Leben, ein Aas für Adler, und die Kirche ein Gespenst ohne Fleisch und Bein, ein Popanz für Sperlinge.

Auch hierin verräth sich nun wieder der durchgängige Grundzug des Hamann'schen Denkens: seine Antipathie gegen das abstrakte Trennen dessen, was in der Wirklichkeit des Lebens eins sei. Aber über dem berechtigten Protest gegen abstrakte Trennung verfällt er

regelmässig in den entgegengesetzten Fehler der ebenso abstrakten Vereinerleiung, übersieht also über dem unmittelbaren Einssein in der konkreten Wirklichkeit die wesentliche Unterschiedenheit der Momente an sich und nach logischer Betrachtungsweise, wie sie eben für das wissenschaftliche Erkennen sowohl wie für das praktische Behandeln der Dinge unentbehrlich ist. Liegt auch in seinem Protestiren gegen die trennende Reflexion, in seiner Vorliebe für das „principium coincidentiae oppositorum“, das er aus Jordano Bruno entnahm, eine unverkennbare Verwandtschaft mit der spekulativen Philosophie, wie diess auch Hegel ausdrücklich anerkannt hat, so hat doch Hamann das Wahre dieses Prinzips (von dem er selbst gestand, dass er es nicht verstehe) so karikirt, dass ihm dabei alle logische Klarheit und Bestimmtheit, Ordnung und Entfaltung der Gedanken in ein wüstes Chaos verfloss. Diese innere Unbestimmtheit und Haltlosigkeit, die Folge seiner logischen Zuchtlosigkeit, bedurfte nun aber auf religiösem Gebiet doch wieder irgend eines festen Haltes, welchen am bequemsten die traditionellen Glaubensformen der Kirche darboten. Daher jenes eigenthümliche Schwanken zwischen stolzer Selbstgewissheit des genialen Subjekts und hülfsbedürftiger Anlehnung an die objektive Autorität, zwischen übermüthigem Sichemancipiren von jeder äussern Form und wieder kleinmüthigem Sichbeugen unter die nächstbeste, kritiklos angenommene traditionelle Form.

Sind diese Züge nun auch in dieser starken Ausprägung bei Hamann individuell, so sind sie zugleich doch auch an ihm prototypisch für die ganze Richtung. Es liegt ja auch in der Natur der Sache selbst begründet, dass die abstrakte Unmittelbarkeit des mystischen Glaubensstandpunkts sich in ihrer Ausschliesslichkeit gar nicht behaupten kann, dass sie, schon um sich darzustellen und andern Standpunkten gegenüber geltend zu machen, überhaupt um für's konkrete Leben etwas zu bedeuten, auch in bestimmte Formen eingehen muss. Daher wird man hier immer wieder bei prinzipieller Verwerfung und Geringschätzung aller äussern Formen in der Praxis um so prinzip- und kritikloser jede zufällig überkommene Form sich aneignen und den ganzen Gehalt des überschwänglichen Gefühlslebens in sie hineinlegen, ja mit ihr identificiren, so dass dann am Ende die hohe Intuition in sehr ordinären Buchstabendienst ausläuft.

---

2. Johann Gottfried Herder*).

Herder war zwar Freund Hamann's und hat von diesem manche Anregung, manche fruchtbare Idee empfangen; aber gänzlich verkehrt wäre es, Herder's hellen und grossdenkenden Geist, in dem sich Philosophie und Geschichte so innig durchdrangen, auf gleiche Linie zu stellen mit jenem dunklen Mystiker und Hasser der Vernunft und Philosophie. Auch unter die „Glaubensphilosophen" ist Herder nur in sehr bedingter Weise zu rechnen; was er mit ihnen gemein hat, beschränkt sich auf jene allgemeine Opposition der genialen Richtung gegen die Aufklärung und auf die Betonung der unmittelbaren Erfahrung, als letzter Quelle aller Wahrheitserkenntniss, aber auch wirklicher Erkenntniss der Wahrheit, der Realität selbst. Aber während diese Richtung bei ihren bisherigen Vertretern, den Mystikern sowohl als den Sturm- und Drang-Geistern, nur einer trüben Flamme glich, die mehr Qualm als Licht verbreitete, so war es eben Herder's epochemachendes Verdienst, diese Richtung mit einer ungemein vielseitigen geschichtlichen und philosophischen Bildung zu verknüpfen und dadurch erst sie für die deutsche Culturentwicklung zu einem brauchbaren und wirksamen Faktor zu machen. Die Bibel und Plato, Bako, Hume und Shaftesbury, Spinoza, Leibniz, Montesquieu und Rousseau — sie alle haben zu dem Schatze der universalen Bildung Herder's so viel beigetragen, dass es schwer fällt, zu sagen, welcher Seite das Uebergewicht zufiel.

Den entscheidenden Einfluss auf die Geistesrichtung Herder's hat indess ohne Zweifel Rousseau geübt. Noch als Student in Königsberg durch Kant auf Rousseau hingewiesen, hat er lange Jahre sich unausgesetzt mit ihm beschäftigt, mit ihm und für ihn geschwärmt, unter seiner Führung sich selbst, seinen Genius, gefunden. Indess war sein Verhältniss zu Rousseau keineswegs das einer unselbstständigen Abhängigkeit. Rousseau's Aufruf, zur Natur, zu den

*) R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken. Berlin 1880. Charles Joret, Herder et la renaissance litéraire en Allemagne. Paris 1875. A. Werner, Herder als Theolog. Berlin 1871. Otto Pfleiderer, Herder und Kant, Aufs. in Prot. Jahrb. 1875, IV.

Ursprüngen der Menschheit zurückzukehren, der bei jenem wesentlich sociale und politische Tendenz hatte, verwandelte sich für Herder in die wissenschaftliche Frage nach den Ursprüngen und der Entwicklung der menschlichen Gesittung, Sprache, Poesie und Religion. So wurde er der Begründer der neuen Sprach-, Religions- und Geschichtswissenschaft, die sich von der abstrakt rationalistischen Betrachtungsweise des 18. Jahrhunderts durch den realistischen Sinn für das Eigenthümliche jeder Zeit und Denkart unterscheidet und an die Stelle der bloss negirenden Kritik das positive genetische Begreifen setzt. Wie weit ihm diess Begreifen im Einzelnen gelungen sei, ist eine Frage für sich, die auf jedem einzelnen der von ihm bearbeiteten Felder besonders zu untersuchen wäre; und es ist ja zum Voraus zu erwarten, dass ein erster derartiger Versuch noch gar manche Mängel enthalten musste. Allein davon ist die epochemachende Bedeutung des Prinzips an sich, das Herder in die Wissenschaft der Geschichte einführte, völlig unabhängig; und es ist mir ausser Zweifel, dass diese epochemachende Bedeutung Herder's bisher unter uns Deutschen entschieden unterschätzt wurde, weil wir in unserer Schulpedanterie nur eben das zu schätzen pflegen, was formulirt und systematisirt ist, und das war Herder's Denken allerdings nicht. Es wird an der Zeit sein, dass wir hierin uns nicht länger sogar von Franzosen beschämen lassen*), sondern einzusehen anfangen, dass die specifischen Vorzüge der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts vor der des 18. sich niemals aus dem subjektiven Idealismus allein ergeben hätten, sondern dass dazu ganz ebensoviel jener geschichtliche Realismus mitgewirkt hatte, wie ihn Herder zwar nicht allein, aber vorzüglich vertrat und zur Geltung in der Wissenschaft brachte. Trefflich bemerkt hierüber Strauss (in der Mono-

*) Joret machte in der Vorrede zu seiner oben citirten geistvollen Monographie über Herder darauf aufmerksam, dass dieser „berühmte Denker“ unter allen grossen Schriftstellern jenseits des Rheins noch allein keinen Biographen gefunden habe, und ist der Meinung, dass derselbe von seinen Landsleuten zu gering geachtet werde. Uebrigens hat sich hierin neuestens doch ein Umschlag zu Gunsten einer besseren Würdigung Herder's angebahnt. Als erfreuliches Zeichen dafür ist nicht bloss das Erscheinen einer gründlichen Herder-Biographie aus der Feder des kundigen Literarhistorikers R. Haym, sondern besonders auch die Veranstaltung einer soliden Neuausgabe von Herder's sämmtlichen Werken, welcher sich B. Suphan in höchst verdienstlicher Weise unterzieht, zu begrüssen.

graphie über Reimarus, S. 280): „Der Mann, der uns zuerst wieder ein tieferes Verständniss des Orients aufschloss, Herder, war zugleich einer der Ersten unter denen, welche die Schranken des 18. Jahrhunderts durchbrochen und dem neunzehnten Bahn gemacht haben“. Seine Auffassung der Natur als einer Geschichte der Erde, als eines Entwicklungsprozesses, in welchem immer mannigfaltigeres und höher organisirtes individuelles Leben sich bildet: sie ist die Vorläuferin nicht bloss der Schelling'schen und Oken'schen Naturphilosophie, sondern auch aller der Descendenz- und Entwicklungstheorieen, um welche die heutige Naturwissenschaft sich dreht. Und seine Auffassung der Geschichte als einer fortgesetzten Naturgeschichte des Erdenlebens, als eines Entwicklungsprozesses, in welchem das höchste Naturprodukt, der Mensch, nun seinerseits wieder zum Schöpfer wird einer neuen höheren Natur, der Welt der Freiheit, Gesittung, Bildung, kurz: der Humanität: — sie ist die Vorläuferin der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, die nicht bloss für die Geschichtsbetrachtung als solche, sondern mehr noch für die Würdigung aller grossen geschichtlichen Mächte der Menschheit den Blick neu geöffnet hat. Vergleicht man nur beispielsweise die Hegel'sche Religionsphilosophie und ihre schöne, geistvolle Charakterisirung der geschichtlichen Religionen mit der Kant'schen, welche sämmtliche Religionen nach dem einen Leisten der moralischen Vernunftreligion bemisst und darnach dann alle andern ausser der — selbst auch verstümmelten — christlichen als eitel Aberglauben verurtheilt: so ist diese Distanz so gross, dass sich nothwendig Jedem die Frage aufdrängen muss, ob dieser Fortschritt über Kant hinaus nicht doch noch einen andern Faktor neben der Kant'schen Philosophie als Erklärungsgrund fordere? Wir finden diesen eben in dem universellen Realismus und speciell in der Geschichtsphilosophie Herder's, die ihrerseits allerdings auch wieder positiv zusammenhängt mit Lessing und Leibniz, und negativ veranlasst ist durch das kulturfeindliche Naturevangelium Rousseau's, wie durch den skeptischen Naturalismus Hume's.

Diese mehrfache Abhängigkeit verkümmert die hohe, epochemachende Bedeutung Herder's durchaus nicht. Seine Bedeutung liegt vielmehr eben darin, dass er alle die verschiedenartigen Elemente und Ansätze zu einer positiven neuen Weltanschauung, wie sie von Spinoza und Leibniz, von Rousseau und Lessing gegeben waren, nicht bloss

äusserlich gesammelt, sondern auch wirklich innerlich in sich verarbeitet und so zu einheitlichen Momenten einer neuen Geistesrichtung verknüpft hat. Hatte diese Verbindung auch, wie leicht begreiflich ist, im Einzelnen noch vielfach etwas unbestimmtes und verschwommenes: im Ganzen bildete sie darum doch ein sehr bestimmtes positives Prinzip einer von der Aufklärung ebenso sehr wie vom früheren Dogmatismus specifisch verschiedenen Denkart, ein Prinzip, das nur eines vom alten Schutt und Unkraut gereinigten Bodens bedurfte, um sich als fruchtbarer Same einer neuen Welt der Ideen zu entwickeln. Und diese Reinigung des Bodens bewirkte „der Zermalmer" Kant. So bildet Herder neben Kant das zweite, von anderer Seite ausgehende Mittelglied zwischen der alten und der neuen Denkweise.

So ist denn namentlich die schon von Lessing zwar vorbereitete, von Herder aber erst mit Bestimmtheit vollzogene Verknüpfung des Spinozismus mit dem tieferen Geist der Leibniz'schen Monadologie eine Leistung, deren Tragweite für unsere Culturentwicklung kaum hoch genug angeschlagen werden kann. Hören wir darüber Herder selbst! Er schreibt an Jakobi (1784): „Ich ergreife endlich eine Stunde, Ihnen nichts als ἓν καὶ πᾶν zu schreiben, das ich schon von Lessing's Hand in Gleim's Gartenhaus las, aber noch nicht zu erklären wusste, aus Lessing's Seele nämlich zu erklären, denn seine gutherzige Jungfräulichkeit hat nur wahrscheinlich aus einer Art von Schaam und Schonung von allen diesen Blasphemieen nichts gesagt. Siebenmal würde ich sonst mein ἓν καὶ πᾶν darunter geschrieben haben, nachdem ich so unerwartet an Lessing einen Glaubensgenossen meines philosophischen credo gefunden. Im Ernst, lieber Jakobi, seit ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal neu der Wahrheit des Lessing'schen Satzes inne geworden, dass eigentlich nur die spinozistische Philosophie mit sich selbst ganz eins ist. Nicht, als ob ich ihr völlig beipflichtete, denn auch Spinoza hat in alle dem unentwickelte Begriffe, wo Deskartes ihm zu nahe stand, nach dem er sich ganz gebildet hatte. Ich würde also auch mein System nie Spinozismus nennen, denn die Samenkörner dazu liegen in den ältesten aller aufgeklärten Nationen beinahe reiner; nur ist Spinoza der Erste, der das Herz hatte, es nach unserer Weise in ein System zu kombiniren und dabei das Unglück hatte, gerade die spitzesten Seiten und Winkel herauszukehren, wodurch er es bei Juden, Heiden

und Christen diskreditirte. Mendelssohn hat Recht, dass Bayle Spinoza's System missverstanden; wenigstens hat er ihm durch plumpe Gleichnisse viel Schaden gethan. Und so bin ich der Meinung, dass seit Spinoza's Tod Niemand dem System des ἓν καὶ πᾶν Gerechtigkeit verschafft hat. O, dass es Lessing nicht gethan hat! Der böse Tod hat ihn übereilt! . . Der erste Irrthum, das πρῶτον ψεῦδος, lieber Jakobi, in Ihrem und in aller Antispinozisten System ist das, dass Gott, als das grosse Wesen aller Wesen, eine Null, ein abstrakter Begriff sei. Das ist er aber nach Spinoza nicht, sondern das allerwirklichste und -thätigste Eins, das allein zu sich spricht: Ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinungen sein, was ich sein werde. Was ihr, lieben Leute, mit dem „Ausser der Welt existiren“ wollt, begreife ich nicht. Existirt Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und untheilbar, so existirt er nirgends. Ausser der Welt ist kein Raum; der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird, als Abstraktion der Erscheinung. Eingeschränkte Personalität passt auf das unendliche Wesen ebenso wenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird. In Gott fällt dieser Wahn weg; er ist das höchste, lebendigste, thätigste Eins.“ Ferner: „Gott ist freilich ausser Dir und wirkt in und durch alle Geschöpfe (den extramundanen Gott kenne ich nicht); aber was soll Dir der Gott, wenn er nicht in Dir ist und Du sein Dasein auf unendliche innige Art fühlest und schmeckest, und er sich selbst auch als in einem Organ seiner 1000 Millionen Organe geniesst. Du willst Gott in Menschengestalt als einen Freund, der an Dich denkt. Bedenke, dass er dann auch menschlich, d. h. eingeschränkt an Dich denken muss, und wenn er partheiisch für Dich ist, partheiisch gegen Andere sein wird. Sage also, warum ist er Dir in einer Menschengestalt nöthig? Er spricht zu Dir, er wirkt auf Dich aus allen edlen Menschengestalten, die seine Organe waren, und am meisten durch das Organ der Organe, seinen Eingebornen. Aber auch durch ihn nur als Organ, insofern er wie ein sterblicher Mensch war. Um auch in ihm die Gottheit zu geniessen, musst Du selbst Mensch Gottes, d. h. es muss etwas in Dir sein, das seiner Natur theilhaftig werde. Du geniessest also Gott nur immer nach Deinem innersten Selbst; und so ist er als Quelle und Wurzel des geistigsten ewigen Daseins unveränderlich und unaustilgbar in Dir.

Das ist die Lehre Christus' und Moses' und aller Apostel und Propheten, nur nach verschiedenen Zeiten und nach dem Mass der Tiefe von der Erkenntniss und von der Genusskraft eines Jeden anders gesagt. Ist der Friede Gottes im Herzen eines einzelnen Wesens, dem er sich mittheilt, höher als alle Vernunft, wie unendlich höher muss er in Dem sein, der das Herz aller Herzen, der höchste Begriff aller Vorstellungsarten und innigste Genuss aller Genussarten ist, die in ihm Quelle, Wurzel, Summe, Zweck und Mittelpunkt fanden! Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, Alles in Eins fassenden Begriff zum leeren Namen, so bist gerade Du ein Atheus, nicht Spinoza; nach ihm ist er das Wesen der Wesen, Jehovah. Ich muss Dir gestehen, mich macht diese Philosophie sehr glücklich. Denn sie ist die einzige, die alle Vorstellungen und Systeme vereinigt. — Goethe hat den Spinoza gelesen und es ist mir ein grosser Probirstein, dass er ihn ganz so verstanden hat, wie ich ihn verstehe." Ferner: „Mit dem persönlichen supra- und extramundanen Gott komme ich so wenig fort als Lessing. Gott ist nicht Welt und Welt nicht Gott, das bleibt gewiss. Aber mit dem „Extra" und „Supra" ist's, dünkt mich, auch nicht ausgerichtet. Wenn man von Gott redet, muss man alle Idole des Raums und der Zeit vergessen, oder unsere beste Mühe ist vergeblich." „Lassen wir vom Gedanken Gottes die Personalien, die immer doch, wo nicht auf etwas Falsches (eine Rolle), so doch auf etwas Eigenthümliches (einen Charakter) führen, mithin vom reinen Begriff einer ganz unvergleichbaren Wesenheit und Wahrheit entfernen."

Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, dass Herder's Gottesidee, bei aller Betonung der Absolutheit und der Immanenz in der Welt, doch von Spinoza's Substanzbegriff sehr verschieden ist. Diese Verschiedenheit setzt Herder des Näheren auseinander in der Schrift: „Gott, einige Gespräche über Spinoza's System" (1. Aufl. 1787, 2. 1800). Er findet den Grundmangel darin, dass die aus der mechanischen Naturphilosophie der kartesianischen Schule entnommenen Begriffe der Substanz, der Attribute, der Modi, der Materie als todter, dem Denken koordinirter Ausdehnung durchweg etwas Starres, Abstraktes, Formalistisches haben, das noch obendrein durch die mathematische Demonstrirmethode verschlimmert werde. In dieser Form seien sie nicht geeignet, weder die Wirklichkeit zu er-

klären, noch dem menschlichen Gemüth zu genügen. Es bedürfe also der Belebung dieser Begriffe durch den (Leibniz'schen) Begriff der „Kraft". Gott müsse, statt bloss als unendliches Sein oder Substanz, als „die selbstständige Urkraft und Allkraft, Grund und Inbegriff aller Kräfte, thätiges Sein" gedacht werden; die Attribute als die organischen Kräfte, in welchen allen zusammen die eine Gottheit sich offenbare, und alle Dinge als die Modifikationen oder thätigen Ausdrücke der göttlichen Kraft. Im Uebrigen macht er gegenüber einer, das Unendliche mit dem Endlichen identificirenden, pantheistischen Auffassungsweise auf den wesentlichen Unterschied aufmerksam, der zwischen dem Durchsichselbst-Unendlichen, dem Absoluten der Vernunft, und dem bloss räumlich-zeitlich Endlosen, dem Unendlichen der Einbildungskraft existire; — ein Gedanke, dessen Wahrheit Hegel später bestimmter durchgeführt hat, der aber in Spinoza doch vielleicht mehr hineingetragen, als wirklich zu finden sein dürfte. — Als die ewige Urkraft besitzt Gott auch ebenso unendliche Denkkraft wie Wirkungskraft, oder bei ihm ist Dasein, Wirken und Denken untrennbar eins. Er ist daher ebensoweit entfernt von „blinder Nothwendigkeit", wie von allem blossen (wirkungslosen) „Ueberlegen und Berathschlagen, Willkürlichkeit und Velleität"; welchen Anthropopathieen Leibniz in seiner „Theodicee" der populären Vorstellungsart zulieb ungebührlich Raum verstattet habe. Was jedoch bei Leibniz selbst nur einkleidende Form oder Accommodation war, das machten seine Nachfolger zur Hauptsache. „Welche Menge Theodiceen, Teleologieen, Physiko-Theologieen sind auf diese (moralische) „Convenienz" errichtet, die nicht nur dem höchsten Wesen sehr eingeschränkte schwache Absichten unterschoben, sondern zuletzt darauf ausgingen, Alles zur Willkür Gottes zu machen, die goldene Kette der Natur zu zerreissen, um ein paar Gegenstände in ihr zu isoliren, dass eben an dieser und jener Stelle ein elektrischer Funke willkürlicher göttlicher Absicht erscheine, Ich gestehe, das ist meine Philosophie nicht! Wenn wir a priori partikulare Absichten Gottes in die Schöpfung bringen, auf welche Bahn täuschender Hypothesen wagen wir uns, die meistens der morgige Tag widerlegt! Allen diesen Trüglichkeiten, zu welchen man den heiligen Namen Gottes nicht missbrauchen sollte, entgeht der bescheidene Naturforscher, der uns zwar nicht partikulare Willensmeinungen aus der Kammer des göttlichen Raths verkündigt,

aber dafür die Beschaffenheit der Dinge selbst untersucht und auf die ihnen wesentlich eingepflanzten Gesetze merkt. Er sucht und findet, indem er die Absichten Gottes zu vergessen scheint, in jedem Gegenstand und Punkt der Schöpfung den ganzen Gott, d. i. in jedem Ding eine ihm wesentliche Wahrheit, Harmonie und Schönheit, ohne welche es nicht wäre und sein könnte. Wer mir die Naturgesetze zeigen könnte, wie nach innerer Nothwendigkeit aus Verbindung wirkender Kräfte in solchen und keinen andern Organen unsere Erscheinungen der sogenannten todten und lebendigen Schöpfung wirken, leben, handeln, der hätte die schönste Bewunderung, Liebe und Verehrung Gottes weit mehr befördert, als der mir aus der Kammer des göttlichen Raths predigt, dass wir die Füsse zum Gehen, das Auge zum Sehen haben u. s. w. Jedes gefundene wahre Naturgesetz wäre damit eine gefundene Regel des ewigen göttlichen Verstandes, der nur Wahrheit denken, nur Wirklichkeit wirken konnte."

Wir sehen also, wie Herder mit Spinoza zwar übereinstimmt in der Verwerfung jeder äussern Teleologie, „welche Alles zur Willkür Gottes machen und die goldene Kette der Natur zerreissen würde, um ein paar Gegenstände in ihr als Erscheinungen willkürlicher göttlicher Absichten zu isoliren"; andererseits aber wieder mit Leibniz übereinstimmt, indem er in der Nothwendigkeit der Verknüpfung der Dinge zugleich die innere Zweckmässigkeit und Harmonie, in den Naturgesetzen die Formen des realen göttlichen Denkens, die immanente Vernunft der Weltordnung erkennt. Mit dieser Verknüpfung spinozischer Nothwendigkeit und leibnizischer Teleologie war das Prinzip der modernen Naturbetrachtung*) gegeben, auf welchem Goethe, Schelling, Humboldt fussten und auf welches die Controversen der heutigen Naturforschung schliesslich immer wieder zurückkommen werden.

In dieser grossartigen einheitlichen Weltanschauung, wie Herder sie am vollständigsten und reifsten in dem wahrhaft geistsprühenden Werk: „Ideen zur Philosophie der Geschichte" ausgeführt hat, verknüpfen sich Natur und Geschichte zur Einheit eines kosmischen Entwicklungsprozesses, in welchem von unten bis oben wesentlich dieselben Gesetze, nur in verschiedenen Stufen und Formen ihrer Erscheinung herrschen. Die Natur erscheint als die Entwicklungeschichte

*) Vgl. Böhmer, Geschichte der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung, S. 33.

der organisirenden Kraft, welche die Unterschiede der Gattungen und Arten aus sich selbst bildend hervorbringt und in einer Stufenleiter von Organisationen, vom Krystall zur Pflanze, zum Thier, zum Menschen aufsteigt. Der Mensch aber ist das Mittelglied zweier Welten: in der Erde wurzelnd, das höchste ihrer organischen Erzeugnisse, ragt er zugleich hinein in die übersinnliche Welt des Geistes, der Freiheit. Eben darum muss er, was er an sich ist, erst durch eigene That in seiner geschichtlichen Entwicklung wirklich werden. So ist die Geschichte nichts anderes als der Entwicklungsprozess der menschlichen Natur, ihr Ziel die Menschlichkeit („Humanität"), ihre Form die Freiheit, die eigene Selbstthätigkeit der Gattung in der Wechselwirkung ihrer Individuen, ihr Gesetz das allgemeine Entwicklungsgesetz alles organischen Lebens: dass die Vernunft des Ganzen durch die Mannigfaltigkeit der sich kreuzenden Kräfte und Strebungen einen dauernden Zustand des Gleichgewichts und Ebenmasses und damit ein Maximum zusammenwirkender Thätigkeit herstelle. Wie in der Natur durch das Gleichgewichtsstreben der entgegengesetzten Kräfte (Attraktion und Repulsion) aus dem Chaos Weltensysteme sich bilden, in welchen die Harmonie des Ganzen durch die Gravitation der Glieder sich erhält, so muss auch nach demselben Gesetz ihrer inneren Natur in der Menschheit aus der Unordnung roher Kräfte Vernunft und Billigkeit sich hervorarbeiten und einen Zustand dauernder Humanität begründen. Hierin, in diesem Uebergreifen des inneren Prinzips der Vernunft und Ordnung über die Sonderstrebungen der Einzelnen, sieht Herder auch das geschichtliche Walten der göttlichen „Vorsehung". Hingegen wenn man sich dieselbe als eine besondere Einzelursache vorstellen wollte, welche den Lauf menschlicher Handlungen unaufhörlich durchbrechen solle, um nur diesen und jenen partikulären Endzweck der Phantasie und Willkür zu erreichen, so will ihm diess als „ein Gespenst" erscheinen, das in der Wirklichkeit der Geschichte sein Grab finde; womit übrigens auch nichts verloren sei: „Denn was wäre das für eine Vorsehung, die Jeder zum Poltergeist in der Ordnung der Dinge, zum Bundesgenossen seiner eingeschränktesten Absichten, zum Schutzverwandten seiner kleinfügigen Thorheiten gebrauchen könnte, so dass das Ganze zuletzt ohne einen Herrn bliebe? Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muss derselbe sein, der in der Natur ist; denn der Mensch ist

nur ein kleiner Theil des Ganzen und seine Geschichte wie die des Wurms mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebt. Auch in ihr müssen alle Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen und deren sich die Gottheit so wenig überheben mag, dass sie ja eben in ihnen, die sie selbst gegründet, in ihrer hohen Macht mit einer unwandelbaren weisen und gütigen Schönheit sich offenbart." In dem im Ganzen stets siegreichen Kampfe der göttlichen Vernunft, Güte und Ordnung mit den wilden Kräften des Chaos, der Thorheit und der Leidenschaft besteht also nach Herder zugleich das eigene Gesetz der Weltentwicklung und das Walten der göttlichen Vorsehung, die somit beide nicht ausser, sondern in einander zu denken sind. So hat Herder die Leibniz'sche Theodicee mit Spinoza's nothwendigem Causalnexus, und beide mit der tieferen Idee der Monadologie in wahrhaft spekulativer Weise vermittelt: aus der „prästabilirten" und damit noch äusserlich mechanischen Harmonie ist der Gedanke einer absoluten, durch die Dialektik ihrer endlichen Momente sich ewig neu bildenden Harmonie gewonnen.

Von hier aus werden wir auch die Polemik gegen Kant's Kritik der Gottesbeweise verstehen, wie sie Herder in der Schrift: „Metakritik" mit einem freilich viel zu leidenschaftlichen Eifer geübt hat. Die Beweise für einen ausserweltlichen Gott hält er zwar mit Kant für unmöglich, aber auch für unnöthig. Denn der mit sich einigen Vernunft, die nicht das Gaukelspiel aufführt, dass sie als praktische wiederfordert, was sie als theoretische zunichte gemacht, ist ja Gott nicht das ferne Wesen, dessen Dasein so problematisch wäre, wie der Mann im Mond, ein Wesen, das man erst künstlich erschliessen, oder dann, wenn natürlich das nicht geht, moralisch postuliren müsste. Der mit sich einigen Vernunft ist vielmehr Gott das Ursein, das sie in allem Sein, die Urkraft, die sie in allen Kräften, das Urmass, das sie in allen Verhältnissen, kurz: er ist ihr die höchste Vernunft, die sie in der Welt als gegeben anerkennen muss, weil sie eben selbst Vernunft ist. Die Frage, ob diese höchste und tiefste, einfachste und reinste Idee auch existire? hat für sie nicht mehr Sinn, als es die Frage hätte: ob Etwas? ob die Welt? ob sie selbst, die Vernunft, existire? „Ist nichts da, wohlan, so ist nichts, und wir spekuliren, nicht seiend, vergebens. Sind wir aber, empfindet unser Sinn, erkennt unser Verstand, gibt's eine Vernunft die ihren Grund in

sich selbst hat und weiss, dass sie ihn habe: wohlan, so ist auch eine **höchste Vernunft**, die den Grund des Zusammenhangs aller Dinge in sich hat und **weiss**, dass sie ihn habe. Nicht, um das Weltall zu kompletiren, sondern mit Vernunft zu begreifen, nicht als Tangent oder Sektor suche ich den Begriff eines höchsten Wesens, er ist mir in mir selbst und in Allem gegeben. Entweder ist jedes Atom ein selbstständiges Wesen, oder es ist, was da ist, in seinem dauernden Zusammenhang, Dasein und **Wirken** in einer höchsten Vernunft gegründet." Gott ist das „**Noumenon**" nicht hinter, sondern in allen Phänomenen, daher zwar nicht selbst als Phänomen vorstellbar, aber unserer Vernunft denkbar und denknothwendig. „Wer die reinste Idee der Vernunft für Phantasie erklärt, erklärt auch für Phantasie, dass $2\times2=4$ sei; er gab die innere Nothwendigkeit des Begriffs auf, der alle unsere Ideen bindet und festhält." — Man sieht, Herder hat den schwachen Punkt der Kant'schen Dialektik, die skeptische Voraussetzung, dass eine Idee für die Vernunft denknothwendig und dennoch ihre Wahrheit problematisch sein könne, scharf getroffen und in der Voraussetzung einer höchsten Vernunft als des Möglichkeitsgrundes alles unseres Erkennens den entscheidenden Punkt jedes spekulativen Gottesbeweises angedeutet.

Diesem Gottesbegriff entspricht auch Herder's **Religionsbegriff**. Ist Gott die höchste Kraft und Vernunft, die der Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen zu Grunde liegt und in ihrer Ordnung, in der Harmonie der Kräfte sich offenbart, so ist Religion eben das praktische Innewerden von dieser ordnenden göttlichen Wirksamkeit, so dass das Bewusstsein derselben, auf die eigene Lebensordnung angewandt, zur Einordnung seiner selbst in die göttliche Weltordnung wird. Am klarsten liegt dieser Begriff in der Definition: „Religion ist unser innigstes Bewusstsein davon, was wir als Theile der Welt sind, was wir als Menschen sein sollen und zu thun haben". Sie ist also nicht blosse Moral, auch nicht blosse Betrachtung unserer Pflichten als Gebote eines jenseitigen Gesetzgebers, sondern sie ist praktische Weltansicht, Ueberzeugung von unserer Stellung und daraus fliessenden sittlichen Bestimmung im Weltganzen. Dass diese Auffassung jedenfalls tiefer und umfassender ist als die des Rationalismus und Kant's, ist unleugbar. Am nächsten berührt sie sich mit Leibniz einerseits und Fichte andererseits, so dass auch hier wieder Herder's über-

leitende Mittelstellung sich bestätigt. — Die erste Lehrmeisterin der Religion ist die Natur selbst; natürlich, da sie die elementare Erscheinung der organisirten Allmacht ist. Damit hatte Herder mit einem Mal den Blick für die ganze Naturseite des religiösen Bewusstseins, also auch für das Wesen aller Naturreligionen aufgeschlossen, der bis dahin seiner Zeit in einer uns kaum mehr begreiflichen Weise verschlossen gewesen war. Für ein Zeitalter, das gewohnt gewesen war, in der ganzen Mythologie sinnlosen Aberglauben zu sehen, musste es fast wie eine neue Offenbarung klingen, wenn ihm jetzt von Herder in seiner pathetischen Weise geschildert wurde, wie es gerade das allerlebendigste religiöse Bewusstsein der kindlichen Menschheit gewesen, das allenthalben in der Natur, wo Leben, Licht, Kraft erschien, eine Offenbarung der Gottheit gefühlt, ihre ordnende Schöpferkraft, Engel und Wunderthaten angeschaut habe! Damit war endlich der Schlüssel gefunden für jene „mythische und poetische Ader der Religion“, die der eiskalten und hundemageren Philosophie der Aufklärung ein Räthsel und ein Aergerniss gewesen war (nach Hamann's trefflichen Worten).

Herder hat auch sofort versucht, diesen neugefundenen Schlüssel auf die biblischen Ursagen anzuwenden. Wo bis dahin Orthodoxe und Rationalisten sich gezankt hatten über historische Wahrheit oder Unwahrheit der Erzählungen, da findet Herder vielmehr religiös wahre, aber historisch unwirkliche Poesie, Naturbilder und Sinnbilder höherer Ideen. Mochte er im Einzelnen dabei noch so vielfach fehlgreifen, (wie z. B. in der Deutung der Schöpfungsgeschichte, wo ihm die religions-geschichtlichen Parallelen fehlten): das Prinzip, das er damit in die Bibelwissenschaft eingeführt hat, ist von unermesslicher Tragweite gewesen. Von grösserer allerdings, als Herder selbst zunächst erkannt zu haben scheint. Denn auffallend bleibt es für uns Heutige, wie spärlichen Gebrauch er vom Prinzip der poetisch-religiösen Sage machte, während sich dasselbe doch als so naheliegendes Auskunftsmittel darzubieten schien zur Erklärung der Wundererzählungen des Neuen Testaments, die für geschichtlich zu halten, bei Herder's metaphysischer Weltanschauung doch nicht mehr möglich war. Herder's Stellung zu den biblischen Wundern ist während der verschiedenen Perioden seiner theologischen Entwicklung insofern zwar sich gleich geblieben, als er immer die religiös-sittliche Idee als

den eigentlichen Kern der Erzählung betrachtete, welchem das Geschichtliche als treffliche Illustration und willkommenes Veranschaulichungsmittel diene. Aber ob demselben ausser dieser seiner idealen Bedeutung auch eine reale äusserliche Wirklichkeit zukomme, darüber scheint er im Einzelnen zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht zu haben, zu prinzipieller Klarheit aber überhaupt nie gekommen zu sein. Während der Bückeburger Periode, wo Herder durch äussere Einflüsse und innere Stimmungen zur äussersten Spannung seines Gegensatzes gegen die flache Aufklärung geführt worden war, hatte er auch die biblischen Wunder sammt und sonders als „Ausfluss der allgegenwärtigen Gotteskraft" ohne Weiteres begreiflich gefunden und das Anstössige, das die Annahme ihrer Wirklichkeit dem Verstand bietet, hinter ihrem ästhetisch und ethisch wohlthuenden Eindruck auf Phantasie und Gemüth versteckt; er liess den Verstand gar nicht als solchen zum Wort kommen, um eine Prüfung vorzunehmen, sondern eilte immer sofort zur vergeistigenden Allegorisirung des Buchstabens, und die so herausgefundene, beziehungsweise hineingelegte, ideale Wahrheit war ihm von selber schon Garantie auch für die äussere geschichtliche Wirklichkeit. Seine Geschichtsbetrachtung ist überall mehr poetisch und gemüthvoll, als verständig und kritisch; daher weiss er zwar mit sympathischem und kongenialem Verständniss in den religiösen Sinn der Bibel tiefer einzudringen, als die hölzerne Aufklärung, aber er bringt es nirgends zu gesicherten Ergebnissen geschichtlicher Forschung, wie sie nur der ruhigen Arbeit objektiven wissenschaftlichen Denkens sich erschliessen. „Er dringt mit Recht darauf, das Neue Testament im Geiste des Neuen Testaments selbst zu lesen, „mit neuem Sinn", wie er sagt, „mit neuem Gefühl für die Grösse des Inhalts." Nun aber gewinnt es die Grösse, die tiefe, religiös-sittliche Gewalt dieser Schriften über ihn, reisst ihn fort, überwältigt ihn. Er verliert darüber die Freiheit, mit der er, bei allem Verständniss, poetischen Werken gegenüber sich verhalten hatte, und nur hin und wieder etwa nimmt er einen Anlauf, zwischen dem Sprachgebrauch der Zeit und der bezeichneten Sache, zwischen der Meinung des Schriftstellers und dem objektiv Thatsächlichen zu unterscheiden. Hier wie im Alten Testament fehlt ihm der kritische Mittelbegriff zwischen Poesie und Glauben, der Begriff des Mythus. Wie indess dem sei: nur so vielleicht war das verlorengegangene Verständniss für Religion

überhaupt, für die tiefinnerlichen Motive der christlichen Grundwahrheiten, für die originale Meinung der ehrwürdigen Urkunden unseres Glaubens wiederzugewinnen. Die mystisch begeisterte Interpretation dieser Urkunden war zuletzt doch die Vorbedingung auch für eine echthistorische, kritisch-rationelle Betrachtung derselben.“ (Haym.) — Uebrigens hat Herder in seiner späteren Periode, als er aus dem Studium Spinoza's gelernt hatte, dass die allgegenwärtige Gotteskraft sich im gesetzmässigen Weltlauf und nicht im Wunder offenbart, die Geschichtlichkeit der biblischen Wundererzählungen theils einfach dahingestellt sein lassen, theils durch rationalistische Deutungsversuche das eigentliche Wunder beseitigt.

Bestimmter und gleichmässiger, als über das Wunder, hat Herder über das Wesen der Offenbarung gedacht. Im Allgemeinen will er sie als „Erziehung des Menschengeschlechts“ verstanden wissen, die zur menschlichen Vernunft keineswegs im Gegensatz stehe, vielmehr die Vernunft, die ja nicht als gebildete vom Himmel falle, erst zu bilden und zu erziehen habe. Von Anfang war schon die Offenbarung Gottes dem Menschen innerlich gegeben und gegenwärtig in Vernunft und Gewissen, zwar nicht als fertige angeborene Idee, wohl aber als das „allen Vernunftideen zu Grunde liegende Gefühl für das Unsichtbare im Sichtbaren, des Einen im Vielen, der Kraft in den Wirkungen.“ Aber die Menschen mussten doch erst lernen, ihre Vernunft zu brauchen, sich ihrer Bestimmung in der Welt und der in ihnen wirkenden Kraft Gottes innezuwerden, die Neigungen ihres Herzens zu ordnen und einzuschränken. Eben dazu verhalf ihnen die erziehende göttliche Offenbarung, und zwar vor Allem dadurch, dass sie durch äussere Zeichen in der Natur dem kindlichen Menschengeist Anlass und Antrieb gab, die in ihn gelegten Kräfte zu prüfen und zu bilden. Aber zu dieser allgemeinen natürlichen Offenbarung kamen von Anfang, wie Herder glaubt, hinzu die persönlichen Wirkungen ausgezeichneter bahnbrechender Geister, jener „Schutzengel unseres Geschlechts, die mit ihrem Geist Jahrhunderten vorleuchteten, mit ihrem Herzen Nationen umfassten und sie mit ihrer Riesenkraft wider Willen heraufhoben. Wie Sterne in der Nacht glänzen sie hoch über Andern. Sie opfern ihr Leben auf, um nur das Wort und die That auszuführen, die sie als Beruf Gottes in sich tragen.“ Die Spuren des heilsamen humanisirenden Wirkens solcher Heroen der Urzeit

sollen nach Herder in den ältesten Traditionen aller Völker zu erkennen sein. Standen so die Anfänge menschlicher Bildung unter der Leitung einer „Kinderoffenbarung", so möge es mit der Zeit geschehen, dass die Tochter Vernunft, nachdem sie von der Mutter Offenbarung gehen gelernt, kein Leitband mehr hinter sich haben wolle; dann dürfe die Mutter nur sagen: „Gehe allein, ich will dich nicht hindern, ich dränge mich Niemandem auf, habe ich dirs doch kaum merken lassen, dass ich dich gehen lehrte." Also die Offenbarung, wie sie auch sich im Einzelnen vermittele, zielt jedenfalls hin auf die Erziehung der Vernunft zur Selbstständigkeit; sie enthält keine Geheimnisse, welche die Vernunft übersteigen würden, sie fordert kein Fürwahrhalten mit Verleugnung der eigenen Vernunft, die sie ja eben bilden, nicht unterdrücken will. Sie ist nach Herder einfach die providentielle Leitung der menschlichen Geistesentwickelung durch die teleologisch zusammenwirkenden Motive der Natur- und Geschichtserfahrung der Einzelnen und der Völker. Eben desswegen aber, weil sie sich durch Geschichte vermittelt, ist sie auch nicht von Anfang und überall dieselbe, wie der abstrakte, geschichtslose Rationalismus von der „natürlichen Offenbarung" meinte, sondern sie ist nach Orten und Zeiten, nach Völkern und Personen höchst mannigfaltig und fortschreitend. Die Fortbildung der Menschheit erfolgt aber auch nicht überall und immer auf gleichen Wegen und in gleichem Tempo; Gott bedient sich vielmehr gewisser Völker und gewisser Zeiten in besonderer Weise; damit entsteht dann die „positive Offenbarung" durch auserwählte göttliche Werkzeuge, Gesetzgeber, Weise und Religionsstifter, eine Offenbarung, die aber bei aller ihrer Besonderheit doch immer nur ein pädagogisches Mittel ist zur Verwirklichung der allgemeinen menschlichen Bestimmung, der wahren Humanität.

Ist so die Offenbarung nach Herder inhaltlich nichts übernatürliches in dem Sinn, dass sie zur natürlichen Vernunftanlage des Menschen im Gegensatz stünde, so ist es nur konsequent, dass sie auch ihrer Form nach sich nicht völlig von den sonstigen menschlichen Geisteszuständen entfernt. Aufs entschiedenste protestirt Herder gegen den kirchlich-dogmatischen Inspirations-Begriff, nach welchem der Inspirirte „eine Orgelpfeife war, durch welche der Wind blies, eine hohle Maschine, der alle eigenen Gedanken genommen waren". Die

Inspiration, die Erleuchtung ist weder eine Hemmung noch eine tolle Exaltation der menschlichen Geisteskräfte, keine bewusstlose Verzückung, kein sinnlicher Rausch. „Der das Auge gemacht hat, sollte er's blenden müssen, damit wir sehen? Der Geist, der die Schöpfung, der alle unsere Kräfte belebt, sollte sie ertödten, damit Er statt ihrer in uns Licht wirke? Widriger Traum aus unplatonischen Zauberhöhlen, dem Geist der hebräischen Schriften fremd!" Die Begeisterung und Erleuchtung ist vielmehr gerade die Erweckung der edelsten Geisteskräfte; eben das stillste Nachdenken, die innigste Gemüthsfassung, die wirksam-ruhigste Weisheit, helle Gedanken, lichte Aussichten, frohe Entschlüsse, reine Handlungen — das sind die edelsten Geistesgaben, die nicht genialischer als durch Licht, Glanz und Klarheit charakterisirt werden können. Der reinste Grad der Offenbarung ist, die Dinge sehen, wie sie sind, ohne Bilder und Träume, von Angesicht zu Angesicht. Desshalb war Moses den Hebräern der grösste Prophet, weil er mit Gott wie Freund zum Freunde sprach, ohne Decke, bestimmt, offen und vertraulich. Patriotismus war überhaupt der Geist der prophetischen Reden, Moral ihr Zweck. Am allerwenigsten aber darf man unter der Offenbarung dessen, den Johannes die erschienene helle Vernunft nennt, eine dunkle Schwärmerei suchen. Das den Klugen verborgene Geheimniss, das Gott ihm geoffenbart d. h. klar vorgelegt hat, war eben das sanfte Joch, die schlichte Regel und Religion der Menschheit. Wer die reine Tendenz Christi für eine allen Menschen verständliche, nothwendige, helle Wahrheit, wer seine bestimmte Absonderung von aller Unnatur in den Evangelien nicht wahrnimmt, der hat den Geist und Zweck Christi nicht bemerkt. Erlösung von Unnatur, Wiederherstellung der Menschheit zur Anwendung ihrer Kräfte war seine Offenbarung d. h. seine hell eingesehene, klar vorgetragene Wahrheit.

Das Christenthum bezeichnet Herder in der Schrift über „Religion und Lehrmeinungen" als die alleinige Menschheitsreligion, in welcher die einzige „Regel des Heils" auf allgemein gültige, vollendete Weise gegeben war, nämlich: „Erkenntniss Gottes als des Vaters, des Menschen als seines Organs, der Schwachheit des Menschen als Objekt der Geduld und Ueberwindung, und des Göttlichen im Menschen, des Starken, Reinen und Edlen als des Zuerweckenden und Zupflegenden, Liebe also, zuvorkommend, rein, bindend,

thätig, sei der einzige Weg zur Rettung von jedem die Menschheit drückenden Uebel, die einzige Triebfeder zur Errichtung eines Reiches Gottes unter Menschen.“ Eben diess war der Inhalt des Bewusstseins und Lebens Jesu: „In sein Herz war es geschrieben: Gott ist mein Vater und aller Menschen Vater, die Menschen unter einander Brüder. Dieser Religion des Menschengeschlechts weihte er sein Leben, bereit es willig hinzugeben, wenn sie Menschenreligion würde. Denn sie betreffe den primitiven Charakter unseres Geschlechts, dessen ursprüngliche und Endbestimmung. Der Menschheit Schwächen werden in ihr Hebel einer edleren Kraft, jedes drückende Uebel auch menschlicher Bosheit ein Reiz zu dessen Ueberwindung.“ „Echteste Humanität ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von Jesu haben; Humanität ist's, die er im Leben bewies und durch seinen Tod bekräftigte, wie er sich denn selbst mit einem Lieblingsnamen den Menschensohn nannte. Als ein geistiger Erretter seines Geschlechts wollte er Menschen Gottes bilden, die, unter welchen Gesetzen es auch sei, aus reinen Grundsätzen Anderer Wohl beförderten und, selbst duldend, im Reich der Wahrheit und Güte als Könige herrschten. Dass eine Absicht dieser Art der einzige Zweck der Vorsehung mit unserem Geschlecht sein könne, zu welchem auch, je reiner sie denken und streben, alle Weisen und Guten der Erde mitwirken müssen und werden, dieses ist durch sichselbst klar; denn was hätte der Mensch für ein anderes Ideal seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit auf Erden, wenn es nicht diese allgemein wirkende Humanität wäre?“

Aber von dieser in echtester Humanität bestehenden „Religion Christi“ unterscheidet Herder ganz ähnlich wie Lessing „die Religion an Christum“ d. h. „die gedankenlose Anbetung seiner Person und seines Kreuzes“. Er schildert diese in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ (Buch 17) als „einen vielfach getrübten Abfluss von der reinen Quelle Jesu“. Er betont den Einfluss der chiliastisch-apokalyptischen Hoffnungen, welche zwar die Gemüther der Gläubigen stark an einander gebunden und von der Welt abgeschlossen, aber auch zur Weltverachtung, zur Vaterlandslosigkeit, zur schwärmerischen Sucht nach Märtyrerthum geführt haben. Die Pflege der Wohlthätigkeit ferner war zwar eine starke Triebfeder zur Ausbreitung des Christenthums besonders unter Armen und Elenden;

aber auf der andern Seite konnte es doch auch nicht fehlen, dass Almosen als die wahren Schätze des Himmelreichs gepriesen und gesucht, dadurch Bettelhaftigkeit bei den Einen, äusserliches Verdienst und Lohnsucht bei den Andern gefördert und also die Sittenlehre verderbt wurde; möge dabei auch die Noth der Zeiten Manches entschuldigen, so bleibe es doch gewiss, dass, wenn man die menschliche Gesellschaft nur als ein grosses Hospital und das Christenthum als die gemeine Almosenkasse desselben betrachte, daraus zuletzt ein sehr böser Zustand der Moral und Politik erwachse. Ferner die patriarchalische Stellung der Geistlichen als Richter und Väter der Gläubigen, so natürlich und wohlthätig unter einfachen und unverdorbenen Verhältnissen, führte doch mit der Zeit zur knechtischen Unfreiheit der Gemeinde, zur Verwicklung der Kirche in weltliche Händel, zur Spaltung der Gesellschaft in geistliches und weltliches Regiment, was über ein Jahrtausend lang Europa zu keiner Consistenz kommen liess. Von besonders üblem Einfluss war aber der Eifer der Dogmenbildung: „Je mehr man vom Institut des Christenthums als von einer thätigen, zum Wohl der Menschen gestifteten Anstalt abkam, desto mehr spekulirte man jenseits der Grenzen des menschlichen Verstandes; man fand Geheimnisse und machte endlich den ganzen Unterricht der christlichen Lehre zum Geheimniss. Damit häuften sich Ketzereien und Systeme, denen zu entkommen man das schlimmste Mittel wählte, Kirchenversammlungen und Synoden. Wie viele derselben sind eine Schande des Christenthums und des gesunden Verstandes!“ Auch der „fromme Betrug“, der kirchlicher Interessen wegen in literarischen Fälschungen zur Sitte wurde, fällt um so unangenehmer in's Auge, da die christliche Epoche sich einem Zeitalter der trefflichsten Geschichtsschreiber Griechenlands und Roms anschliesst, hinter welchen sich in der christlichen Aera die wahre Geschichte auf Jahrhunderte beinahe ganz verliert und zur Mönchschronik herabsinkt. Mit der Wissenschaft sank auch der Kunstgeschmack unter dem Einfluss des barbarischen Geschmacks des kirchlichen Ceremoniels, das ein seltsames Gemisch war von Bräuchen aller Länder und Religionen. Der christliche Asketismus, die Ueberschätzung der Einsamkeit, Beschaulichkeit, Ehelosigkeit führte zu dem Klosterwesen, das doch überwiegend mehr Schaden als Vortheil für die Gesellschaft im Ganzen und für die Einzelnen zur Folge hatte. Endlich hat der chiliastische

Missverstand des Himmelreiches den falschen Enthusiasmus genährt, der, irdische Ordnung und Arbeit verachtend und jeder mystischen Schwärmerei und jedem Betrug zugänglich, zu allen Zeiten viel Unruhe und Unheil angerichtet hat. Hingegen hat der reinere christliche Enthusiasmus, wenn er aufs Gute traf, in kurzer Zeit für viele Jahrhunderte mehr ausgerichtet, als eine philosophische Kälte und Gleichgültigkeit je ausrichten könnte. „Die Blätter des Truges fallen ab, aber die Frucht gedeiht. Die Flamme der Zeit verzehrte Stroh und Stoppeln, das wahre Gold konnte sie nur läutern. Wie die Arzenei in Gift verwandelt wurde, kann auch das Gift zur Arzenei werden und eine in ihrem Ursprung reine und gute Sache muss am Ende doch triumphiren.“

Man sieht, Herder findet in dem kirchlichen Christenthum der alten und mittleren Zeit gar viel Stroh und Stoppeln, sodass zweifelhaft erscheinen könnte, ob der Gewinn den Schaden aufwiegt. Um so entschiedener aber weist er mit den Reformatoren auf die Bibel hin, wo der Schatz des lauteren christlichen Goldes zu heben sei. „Zurück zur Bibel mit eurer Dogmatik“, ruft er den Theologen zu, „und ihr werdet mit derselben über den Schulwust voriger Jahrhunderte hinwegkommen; ihr werdet auch besser als mit flacher Philosophie und mit blossem Weglassen dessen, was euch in der überlieferten Kirchenlehre nicht gefällt, an das Herz des Volkes gelangen.“ Es ist aber ebensosehr ihre poetische Schönheit, ihre naturwüchsige Einfalt, ihre sinnige Bildersprache, wie ihre praktisch-religiöse Kraft und Heilsamkeit, was Herder's volle Sympathie der Bibel zuwandte. Er stellte sie so hoch, wie nur je ein protestantischer Theolog gethan hatte; aber freilich wollte er in ihr nicht das Wunderprodukt der mechanischen Inspiration sehen, sondern ein von Menschen und für Menschen geschriebenes Buch, das man menschlich, geschichtlich betrachten müsse, um in ihm wahrste, edelste Menschlichkeit und ebendamit zugleich göttliche Wahrheit zu finden. Herder hat durch diess Drängen auf biblische Einfalt gewiss sehr wohlthätig auf seine Zeit gewirkt; aber dass er dabei stehen geblieben ist, war doch „nicht sein Vorzug, sondern seine Schwäche und die Ursache der unverhältnissmässigen Geringfügigkeit seiner spürbaren Einwirkungen auf die Theologie“. (Werner.)

Die Geringfügigkeit von Herders Einfluss erklärt sich daraus,

dass er das positive Verständniss für die Bedeutung der Lehre, des Theologumenon, des Dogmas in der Religion und Kirche nicht klar gewinnen konnte. Während sogar Kant den kirchlichen Dogmen durch ethische Allegorisirung einen Sinn abzugewinnen wusste, sprach sich Herder mit wegwerfender Verachtung über sie aus, nannte sie „Kinderfragen, Trödelmarkt alter Phrasen, Maskerade und Gleissnerei“. Dieses schroffe Urtheil mag theilweise zu erklären sein aus den Erfahrungen des praktischen Volkslehrers, welche zeigten, wie Viele an jenen dogmatischen Schaalen hängen bleiben und darüber niemals zum wahren Kern selbst gelangen. Aber der tiefere Grund lag doch in jenem Optimismus, welchen Herder von Leibniz, Shaftesbury und Rousseau überkommen hatte und mit Goethe theilte. Er war überzeugt von der wesentlichen Güte der menschlichen Natur und konnte im Bösen nur einen Schatten, eine Schwäche sehen, welche mit der Entwicklung der Kräfte von selbst verschwinde. Für den tiefen Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Pflicht und Neigung, für den Kampf des guten und bösen Prinzips, welcher für Kant's Moral und Religionsphilosophie so wichtig war, fehlte Herder ebenso wie Goethe das rechte Verständniss; darum war beiden Kant's Lehre vom radikalen Bösen, auf welcher seine ethische Deutung der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre beruhte, ein unbegreifliches Aergerniss. Die Folge dieser schroff ablehnenden Haltung zu den Dogmen von Sünde und Erlösung war dann natürlich, dass Herder unfähig war, sie zu erklären; sie galten ihm einfach als „willkürliche Lehrmeinungen, welche mit Religion als einer Sache des Gemüths nichts zu thun haben“, ja „das Grab der Religion“ seien. Dass sie nie hätten entstehen und für die Kirche Bedeutung haben können, wenn nicht gerade religiöse Motive, Erfahrungen und Bedürfnisse des Gemüths ihnen zu Grunde lägen und in ihnen zu einem, freilich unvollkommenen Ausdruck kämen, das hat Herder zu wenig bedacht. Das ist für seine Einwirkung auf die Theologie verhängnissvoll geworden. Schleiermacher, dessen allgemeine Weltanschauung sonst zwar der Herder'schen ungleich näher steht als der Kant'schen, hat es gleichwohl verstanden, die Lehre von Sünde und Erlösung in dieselbe aufzunehmen und zu verarbeiten, und hat ebendadurch die von Herder angestrebte Erneuerung der protestantischen Theologie zu vollbringen vermocht.

Am nächsten berührt sich Herder mit Schleiermacher in der

Lehre vom heiligen Geist, wie er sie in den Schriften „Vom Geist des Christenthums“ und „Von Religion und Lehrmeinungen“ bei Erörterung des dritten Artikels ausgeführt hat. Mittelst einer geschichtlichen Entwicklung des Begriffs zeigt er, dass derselbe im Christenthum nichts anderes bedeute als den die christliche Gemeinde beseelenden und leitenden und alle Völker zum Reich Gottes vereinigenden Christusgeist. Er ist ebensowenig das magische Inspirationsprinzip der Dogmatik, wie die abstrakte Vernunft der Kant'schen Moralphilosophie. „Der Egoismus, der sichselbst gebietet und in der Macht höchsteigener Diktatur als in der Form der Gesetzgebung jede Kraft zur Befolgung des Gesetzes findet, er möchte dieser Geist Gottes schwerlich sein: denn in einer leeren Form der Gesetzgebung ist weder Macht noch Seligkeit, weder Leben noch Geist. Vielmehr Leben treibt dich zu dem, was du thun sollst und sein musst. Wie im Reich der Natur ein allgemeines Gesetz jedem Trieb sein Mass bestimmt, in dessen Einhaltung er zu Genuss, in dessen Ueberschreitung er zu Ueberdruss gelangt, so muss dieses Gesetz seine Wirkung auch im Bereich der geistigen Triebe des Menschen äussern. Auch hier wacht ein guter Geist in uns, der die schlafenden Kräfte weckt, ihren Missbrauch zeihet und uns vor dem Uebermass bewahrt. Nenne man ihn Vernunft, Gewissen etc.: alle Weisen haben ihn für eine Stimme Gottes erkannt.“ Eben diesen reinen Trieb der Menschheit hat das Christenthum geweckt, nicht dadurch, dass es Tugend vorschrieb, denn dadurch erwacht kein Trieb, sondern dadurch dass es Liebe weckte. Jeder trägt in sich einen guten Geist, eine göttliche Stimme, innere Richtschnur und Kriterium der Wahrheit; und zwar nicht als allgemeine Gesetzgebung für alle Vernunftwesen, sondern als das ganz individuell bestimmte Idealbild seines eigenen Seins und Seinsollens. Dieser Form innewerden, sie anerkennen, ihrem wirksamen Trieb, ihrem zügelnden Mass Folge geben, das ist lebendige Tugend, in der zugleich Jeder mit den Anderen sich in einer Gemeinschaft der Wechselwirkung findet, weil kein Trieb isolirt wirkt und weil der edelste Trieb eben die gemeinschaftbildende Liebe ist. — Mit diesem Widerspruch gegen die formalistische Leerheit und Ohnmacht der Kant'schen Moral bewegt sich Herder in derselben Linie, in welcher auch Fichte, Schiller, Schleiermacher die Einseitigkeit des kategorischen Imperativ zu verbessern und die sittlichen Gefühle und Triebe wie

die individuelle Besonderheit der Menschen in ihr Recht wieder einzusetzen suchten. Treffend hat dieses Verhältniss Herders zu Kant Haym charakterisirt (Herder, II, 654): „Nicht nur weitherziger war Herders Religion der Billigkeit, Güte und Menschenfreundschaft, als die der starren Vernunftpflicht, sondern sie schmiegte sich auch den Urkunden des Christenthums, überhaupt dem Geschichtlichen, viel enger an. Kants Vernunftglaube mit seiner moralischen Interpretation that den Worten der Bibel und der Symbole Gewalt an: Herders Humanitätsglaube setzte sich durch Vertrag und sanfte Ueberredung mit den Worten Christi und der Apostel ins Einvernehmen. Jener stempelte vor allem die Begriffe der traditionellen Religion mit einem neuen begrifflich-moralischen Stempel: dieser liess Begriffe Begriffe sein und betonte aller Dogmatik und aller philosophischen Formulirung gegenüber den innerlichen, in Gefühl und Gesinnung aufgehenden Gehalt jener Religion. Auf Reinigung und Vernünftigung des Christenthums gingen Beide aus, aber der Eine durch eine Moral, die pure Vernunft, der Andere durch eine Moral, die ebenso vernünftig wie herzlich war."

---

3. Friedrich Heinrich Jakobi.

Jakobi's Bedeutung besteht in der scharfsinnigen Polemik gegen die Einseitigkeit des subjektiven Idealismus und abstrakten Rationalismus und in der Betonung der unmittelbaren Erfahrung als der letzten Quelle der realen Erkenntniss; aber seine Schwäche war, dass er in dem Gegensatz zwischen Erfahrung und Wissenschaft, zwischen unmittelbarem Wahrnehmen und vermitteltem Denken hängen blieb, ihre nothwendige Zusammengehörigkeit als der beiden Pole unserer Erkenntniss übersah und die Wissenschaft durchweg, besonders aber in ihren obersten Stufen, als Geisteswissenschaft und Philosophie, auf eine sehr unwissenschaftliche Weise hinter das unmittelbare individuelle Empfinden zurückstellte.

Eigentlicher Philosoph ist Jakobi nur in der Polemik gegen andere philosophische Standpunkte, nicht in seinen positiven Be-

hauptungen. Seine Kritik namentlich des Kant'schen subjektiven Idealismus trifft dessen schwachen Punkt sehr scharf. „Es ist das Verdienst Jakobi's, dass er zuerst den Widerspruch in der Kant'schen Lehre nachgewiesen hat, dessen Lösung das Motiv der Fortentwicklung der deutschen Philosophie aus dem Kriticismus Kant's geworden ist."*) Er zeigte, wie die Kant'sche Erkenntnisstheorie chamäleonsartig zwischen Empirismus und Idealismus schillere, wie sie äussere Dinge an sich als Ursache unserer Sinnesempfindungen einerseits voraussetze und andererseits doch wieder aufhebe, zu blossen Produkten unserer subjektiven Denkthätigkeit nach der Categorie der Ursache mache, die nur für Erscheinungen Geltung habe, womit auch die Ursächlichkeit des Dinges an sich zu einer bloss subjektiven Bestimmung unseres eigenen Selbst werde. So zeigt er, dass Kant's halber Idealismus nothwendig weiterführe zu dem ganzen Idealismus Fichte's. Aber auch diesem weist er scharfsinnig seinen Grundfehler nach: Da in einem und demselben Bewusstseinsakt wir zugleich unseres Ich und des Gegenstandes bewusst werden und beide Seiten sich gegenseitig bedingen, so kann unmöglich das Ich real und der Gegenstand blosse unwirkliche Erscheinung am Ich und durch dasselbe sein; ist „ohne Du kein Ich", so muss man nothwendig entweder auch die Realität des Du anerkennen oder auch die Irrealität des Ich zugeben. Will aber der subjektive Idealismus die theoretisch aufgehobene Realität durch praktische Postulate wieder herstellen, so sieht Jakobi hierin (und mit vollem Recht) einen unerträglichen Selbstwiderspruch der Vernunft: „Giebt es eine objektive Regeneration unserer praktischen Ideen durch ein lückenbüssendes Postulat? Die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit haben ja nicht einmal Anspruch auf den Rang einer blossen Hypothese! Und dennoch fordert das Kant'sche System einen Vernunftglauben an sie, dennoch soll der Mensch handeln, als gäbe es eine Zukunft, einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Mensch es können, sobald er nur im Geringsten zur philosophischen Selbsterkenntniss gelangt ist und alle diese Voraussetzungen als subjektive Fiktionen betrachten lernt, denen jede objektive Realität mangelt? Nur Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuschung; so gewiss sie ver-

*) Harms a. a. O. S. 94. Vgl. meinen Aufsatz über Jakobi in d. Jahrb. f. prot. Theol. 1876, IV.

nünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken lernen. Die Grösse des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objektive Existenz zu verleihen, sobald die Subjektivität derselben ausser allen Zweifel gesetzt ist. Welches schaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eigenen Gesetze Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zur mehr als idealen Wahrheit zu erheben, wenn sie auch noch so dringend diese Wirklichkeit postulirt? Der Mensch steht nach Kant in einem ewigen Widerspruch zwischen seinen praktischen Postulaten und seinem Vernunftgebrauch: er kann nicht gelangen zum Erkennen jener grossen Aufgabe alles Philosophirens, einer Religion und Freiheit, nicht zum Glauben derselben, sondern besitzt an ihnen ein bloss problematisches, für etwaigen Gebrauch nützliches Ideenmagazin.“ Er zeigt dann ferner noch, dass die Kant'schen Postulate nicht einmal ein praktisches Recht haben vom Standpunkt der puritanischen Moral Kant's aus, sofern sie wesentlich darauf beruhen, dass die vorne abgewiesene Sinnlichkeit nachträglich doch noch zu ihrem Rechte kommen soll.

Nicht bloss dem Kant'schen Idealismus, sondern aller Philosophie überhaupt stellt nun Jakobi das unmittelbare Wissen der Erfahrung, der Wahrnehmung des inneren und äusseren Sinnes als einzige Quelle der Wahrheitserkenntniss entgegen. „Aller Erweis setzt immer schon ein Erwiesenes voraus, dessen Principium Offenbarung ist“, d. h. ein Wissen, welches ohne alle Vermittelung des Denkens unmittelbar seinen Gegenstand dem Bewusstsein offenbart. Eine solche unmittelbare Erkenntniss ist nur die „Wahrnehmung“, welche direkt Dasein enthüllt, die wirkliche Wahrheit des Seienden uns erkennen lässt, nicht bloss „Erscheinungen“, hinter welchen kein Sein oder doch ein unerkennbares Sein, ein X verborgen wäre, die also eigentlich blosser Schein der Wahrheit wären. In dieser realistischen Reaktion gegen den subjektiven Idealismus liegt das Recht dieses Standpunkts; derselbe unterscheidet sich überdiess von dem früheren Sensualismus wesentlich dadurch, dass er die Erfahrung nicht, wie dieser, auf die äussere Sinneswahrnehmung beschränkt, sondern neben dieser als zweite ebenso reelle Wahrheitsquelle die Wahrnehmung des inneren Sinnes, des Vernunftgefühls, des Glaubens, sofern er übersinnliche Erfahrung ist, behauptet. Wie der Mensch die Sinnenwelt durch seine körperlichen Sinne wahrnimmt, so die übersinnliche Welt durch

seinen Vernunftsinn. Der Verstand dagegen ist das Vermögen der Begriffe oder der formalen Verarbeitung, Ordnung und Systematisirung des im Sinn gegebenen Erkenntnissstoffs. Begriffe erzeugen nie Erkenntniss, sie gestalten sie nur. Und freilich auch diess kaum so, dass dadurch ein wirklicher Vortheil für die Erkenntniss gewonnen würde. Jakobi kann sich die Denkthätigkeit des Verstandes nur als leere Abstraktion denken, die nicht sowohl auf ein ordnendes Gestalten, als vielmehr auf ein „Vertilgen, Vernichten und gänzliches Wegräumen des Wirklichen und Mannigfaltigen" abziele und daher bei konsequenter Durchführung in philosophischer Systembildung auf „Nihilismus" hinauslaufe. Nur eine Naturwissenschaft gibt er zu, da die Natur das Gebiet des Nothwendigen und Gesetzmässigen ist, welches auch allein Gegenstand der Wissenschaft werden könne. Aber um so niederer taxirt er dafür auch diese Wissenschaft der „blinden mechanischen Nothwendigkeit"; das Wissen von den Gesetzen der Natur erscheint ihm als „eine andere Form der Unwissenheit, ein Wissen von Nichtwissenswerthem, ein Spiel mit leeren Zahlen, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt werde". Diess ist von seinem Standpunkt aus sehr begreiflich, da ihm die Natur nur das schlechthin Ideelose, Geistwidrige ist, in welchem der menschliche Geist nur sein reines Gegentheil, die Unvernunft, sehen könne.

Während also unser Wissen, unser begriffliches und begreifendes Denken es mit der nicht wissenswerthen, vernunft- und geistlosen Natur allein zu thun haben soll, kann dagegen nach Jakobi das allein Wissenswerthe, die Welt des Geistes, des Uebersinnlichen und Freien nie Gegenstand des begrifflichen Wissens werden. Seine Realität zwar steht uns so fest, wie die der Aussenwelt, da sie uns in der Wahrnehmung des inneren Sinnes oder Vernunftgefühls gegeben ist. Aber diese Realität ebenso wie die der äussern Sinne denkend zu begreifen, zum Gegenstand der ordnenden und systematisirenden Wissenschaft zu machen, hält Jakobi für unmöglich. Er ist unerschöpflich in Redensarten über diess unmittelbare Offenbarsein und Nichtgewusstwerdenkönnen Gottes, der Freiheit, der Unsterblichkeit. Bewiesen könne Gott schon darum nicht werden, weil beweisen so viel sei, als ableiten, also von einem andern abhängig machen. (Dass bei dieser wunderlichen Behauptung die ideale, logische Bedingtheit mit

der realen Abhängigkeit verwechselt werde, hätte Jakobi sich schon von Thomas von Aquino sagen lassen können!) Es bedarf aber auch keines Beweises, denn Gottes Dasein ist uns offenbarer und gewisser als unser eigenes. „Vernunft haben und von Gott wissen ist eins, wie es eins ist, von Gott nicht wissen und Thier sein.“ Unser Geistesbewusstsein als Bewusstsein der Freiheit, des Guten und Wahren, wird uns unmittelbar zum Gottesbewusstsein, „Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innigsten Selbst, was ausser ihm sollte uns ihn kund thun? Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? Eine Offenbarung durch äussere Erscheinungen, sie mögen heissen, wie sie wollen, kann sich höchstens zur inneren, ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. Nach Gottes Bild geschaffen, Gott in uns und über uns, Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: Das ist die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche, damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend und für alle Zeiten. Wie der Mensch sich selbst fühlt und bildet, so stellt er sich, nur mächtiger, die Gottheit vor. Darum ist zu allen Zeiten die Religion der Menschen wie ihre Tugend, wie ihr sittlicher Zustand gewesen. Den Gott haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich.“ Dass bei dieser rein subjektiven Ableitung der Gottesidee der Einwurf nahe liege, dieselbe könne auch nur ein von uns subjektiv erdichtetes und ausser uns hinausgespiegeltes Idealbild unseres eigenen Wesens sein, hat zwar Jakobi selber wohl gefühlt; aber so lebhaft er auch gegen eine solche Einwendung protestirt, entkräftet hat er sie doch nirgends! Und von seinen Voraussetzungen aus war diess auch nicht möglich. Denn wie hätte er die objektive Realität Gottes nachweisen können, da ihm die einzige Offenbarung desselben im subjektiven Gefühl zu liegen schien, das aller Vermittlung und Begründung durchs objektive Denken spotte? Da ihm die ganze äussere Welt, die Natur, so wenig von einem schöpferischen Walten zeugte, dass sie ihm Gott vielmehr zu verbergen als zu offenbaren schien? Indem Jakobi — hierin ein echter Sohn des Zeitalters des subjektiven Idealismus — allen höheren Bewusstseinsinhalt auf die abstrakteste Spitze des eigenen Selbstbewusstseins,

auf das unmittelbare Gefühl einengte, hat er sich jeden Weg zu einer objektiven Wahrheitserkenntniss selbst versperrt.

Nun sollte man aber von einer solchen „Philosophie des Nichtwissens“, wie Jakobi selber die seinige nennt, wenigstens soviel folgerichtig erwarten, dass sie sich strengstens enthalten würde, über ihr unmittelbares Fühlen hinaus positive begriffliche Sätze über transscendente Objekte aufzustellen. Gleichwohl thut diess Jakobi mit grösster Harmlosigkeit. Er weiss sich im Geistesgefühl nicht bloss jetzt frei und über die Naturnothwendigkeit erhaben, er weiss zugleich damit sich auch unsterblich; als ob dieses künftige Seinwerden Gegenstand unmittelbaren Gefühls sein könnte und nicht ein gar sehr vermittelter Schluss aus gegenwärtigem Sein wäre! Er weiss ferner Gott nicht bloss in sich als fühlbare göttliche Lebendigkeit und Geisteskraft, er weiss zugleich damit Gott auch als ausserweltliche und von aller Weltnothwendigkeit entbundene, freie und wunderwirkende Persönlichkeit; als ob wir das Dasein einer ausserweltlichen Persönlichkeit unmittelbar in unserem eigenen Sein fühlen könnten! als ob in unserem Gefühl unmittelbar je etwas anderes gegeben sein könnte, als was in uns ist und vorgeht, von dem aus wir auf Aeusseres eben nur denkend schliessen können! — Uebrigens begegnet uns damit wieder dieselbe Erscheinung, wie bei Jakobi's Freund Hamann: Indem das fühlende Herz, trotzig und verzagt zugleich, vor der Schärfe und Klarheit des Gedankens sich spröd zurückzieht und scheu in seiner selbstgewissen Innerlichkeit sich verschliesst, greift es dann, da es doch irgend einen Inhalt haben muss, zu den nächstbesten Vorstellungsformen der Ueberlieferung und legt in sie die ganze Kraft, aber auch den ganzen ungezogenen und ungebildeten Eigensinn seines fühlenden Pathos; so identificirt der subjektive Geist sich, sein unmittelbares Fühlen, mit den zufälligen Vorstellungen, an welche er seine Gefühle hängt, und hält diese Vorstellungen daher für ebenso unmittelbar und über allen Erweis hinaus zweifellos wahr, wie es sein Fühlen in Betreff ihrer ist. So grundlos dieses Quidproquo objektiv betrachtet ist, so natürlich und psychologisch wohl begreiflich ist es doch, und es wird sich daher mit mathematischer Sicherheit jedesmal wieder da einstellen, wo sich mit praktischem Mysticismus theoretischer Skepticismus verbindet.

Indess ist's mit dieser Selbstgewissheit des abstrakten Gefühls

doch immer eine eigene Sache. Sie hält nur so lange vor, als das Denken sich seines eigenthümlichen Anspruchs auf logische Wahrheit und Widerspruchslosigkeit nicht erinnert oder freiwillig begibt. Diess ist aber bei einem einigermassen aufgeweckten Kopf auf die Dauer nie zu erwarten. Denn der Verstand gehört nun einmal ebensogut zum Ganzen unserer Natur, wie das Herz, er wird daher gegen den Despotismus des Herzens, das ihn für mundtodt erklären möchte, doch immer wieder im Bewusstsein seines ebenbürtigen Geistesadels rebelliren. Bequemt sich dann das Herz nicht zu einer Revision seiner Ansprüche und zu einer vernünftigen Vermittlung seiner Postulate mit den Rechten des Verstandes, wodurch ein verfassungsmässiger friedlicher Zustand des gegenseitigen gesetzlichen Sichbeeinflussens und Zusammenwirkens hergestellt würde: so bleibt es eben bei einem permanenten Confliktzustand, in welchem kein Theil zu seinem Rechte kommt und im inneren Kampf die beste Kraft sich nutzlos verzehrt. Nirgends stellt sich uns diese Disharmonie so auffallend dar, wie eben bei Jakobi, der von sich das merkwürdige Bekenntniss ablegt, dass er „mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstand ein Heide“ sei. Freilich war er, genauer besehen, weder das eine noch das andere im vollen und eigentlichen Sinn. Sein Christenthum reducirte sich auf den theistischen Gottesglauben, wie ihn ganz ebenso ein Mendelssohn bekannte; für das Specifische der christlichen Erlösungsreligion hatte er weder historisches Verständniss, noch religiöses Interesse. Aber auch sein Verstandesheidenthum lag himmelweit ab von der wirklichen heidnischen Weltanschauung, welcher die Natur nicht die gottlose, sondern die gotterfüllte, nicht Gott verbergend, sondern Gott offenbarend ist. Auf der einen Seite liess sein Verstand ihn nicht über einen juden-christlichen Theismus hinaus- und durchdringen zu der Mystik des eigentlichen christlichen Gottesbewusstseins, um welches er seine Freunde Hamann, Claudius u. A. schmerzlich und vergeblich beneidete; auf der andern Seite hinwiederum liess die Scheu seines Herzens vor jeder leisen Annäherung an Pantheismus ihn nicht zu der tieferen und schöneren Naturanschauung eines Herder, Goethe, Schelling kommen, welche, den mittelalterlich-scholastischen und den kartesianischen Bruch zwischen Natur und Geist versöhnend, in dem entgötterten Mechanismus wieder „der Gottheit lebendiges Kleid“ erkannten. So ist Jakobi ein überaus instruktives Beispiel dafür, wie

der eigensinnig festgehaltene Zwiespalt zwischen Herz und Verstand, weit entfernt, beide zu ihrem Recht kommen zu lassen, vielmehr gerade beide verkümmern und verarmen lässt, indem Denken und Fühlen, statt sich gegenseitig zu fördern, statt erleuchtend und erwärmend, belebend und regelnd einander wechselweise wohlthätig zu beeinflussen, vielmehr im Kampf mit einander sich nur gegenseitig lähmen, hemmen und aufreiben.

---

4. Wolfgang von Goethe*).

So wenig Zusammenhang und Halt in Jakobi's eigenem Philosophiren war, so anregend hat er doch auf viele seiner Zeitgenossen gewirkt, insbesondere hat Niemand mehr gethan zur Verbreitung der Kenntniss der Spinoza'schen Philosophie als eben Jakobi, ihr entschiedenster Gegner. Ihm hatte auch Goethe die Einführung in das tiefere Verständniss dieser Philosophie, die für seine ganze Denk- und Dichtart so bedeutsam werden sollte, zu verdanken. Es war auf einer Rheinreise, welche Goethe mit Lavater und Basedow im Sommer 1774 machte, als er Jakobi kennen lernte und im Wechselaustausch der vollen jugendlichen Herzen und gährenden Geister ein Freundschaftsbund geschlossen wurde, welchen auch das spätere weite Auseinandergehen der beiden so verschieden gearteten Männer nicht völlig aufzuheben vermochte. Noch lange nachher gibt Goethe**) eine begeisterte Schilderung der mächtigen Eindrücke, die er bei jenem Besuch empfing: „Fritz Jakobi war der Erste, den ich in dieses Chaos hineinblicken liess, er, dessen Natur gleichfalls im Tiefsten arbeitete, nahm mein Vertrauen herzlich auf, erwiederte dasselbe und suchte mich in seinen Sinn einzuleiten. In philosophischem Denken, selbst in Betrachtung des Spinoza, mir weit vorgeschritten, suchte er mein

*) Caro, La philosophie de Goethe, Paris 1866. Steck, Goethe's religiöser Entwicklungsgang (Separatabdruck d. Prot. K.-Z. 1880). B. Suphan, Goethe und Spinoza 1783—86 (Separatabdruck aus Festschrift des Friedr. Werder'schen Gymnasium). W. Neveling, Die religiöse Weltanschauung Goethe's, Barmen 1884. O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung. Versuch einer Darstellung seiner Denkweise und Weltbetrachtung, Leipzig 1887.

**) „Dichtung und Wahrheit“, 14. Buch.

dunkles Bestreben zu leiten und aufzuklären. Eine solche reine Geistesverwandtschaft war mir neu und erregte ein leidenschaftliches Verlangen fernerer Mittheilung. Nachts, als wir uns schon getrennt und in die Schlafzimmer zurückgezogen hatten, suchte ich ihn nochmals auf. Der Mondschein zitterte über dem breiten Rheine und wir, am Fenster stehend, schwelgten in der Fülle des Hin- und Wiedergebens, das in jener herrlichen Zeit der Entfaltung so reichlich aufquillt."

Was sich hier in Goethe's Geist zu entfalten begann, war eben die Weltanschauung, deren Keime schon einige Zeit vorher durch die Lektüre von Spinoza's Ethik in seine nach Wahrheit dürstende Seele gefallen waren. Er war durch eine in der väterlichen Bibliothek vorgefundene Schmähschrift gegen Spinoza auf den arg verkannten Denker aufmerksam geworden und aus der Ethik des Mannes, der das Zeichen der Verwerfung auf der Stirne tragen sollte, hatte ihn die „Friedensluft" angeweht, die sein leidenschaftliches Gemüth beruhigte; in den freien Gedanken des einsamen Denkers schien seinem unstet suchenden Geist „eine grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt sich aufzuthun". „Mein Zutrauen zu Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte, und es vermehrte sich nur, als man meine werthen Mystiker des Spinozismus anklagte, als ich erfuhr, dass Leibniz selbst diesem Vorwurf nicht entgehen könne, ja dass Boerhave, wegen gleicher Gesinnungen verdächtig, von der Theologie zur Medicin übergehen müssen."

Schon diese Aeusserung lässt uns vermuthen, dass die Empfänglichkeit für Spinoza bei Goethe schon vorbereitet war durch seine sympathische Beschäftigung mit religiöser und naturphilosophischer Mystik. In Fräulein von Klettenberg und Lavater hatte er zwei schöne Seelen kennen gelernt, welche beide in mystischer Gemeinschaft mit dem Heiland jene heitere Ruhe und Sicherheit des Wesens gefunden hatten, nach welcher der junge Dichter des „Werther" sich noch schmerzlich sehnte. Als dann aber die Beiden in Frankfurt zusammen waren, erkannte Goethe alsbald deutlich, „wie sich dasselbe Bekenntniss nach den Gesinnungen verschiedener Personen umbildet", wie die Herrnhuterin in ihrem Christus den Seelenbräutigam liebte, dem man sich unbedingt hingibt und das Schicksal des Lebens anvertraut, Lavater hingegen seinen Christus als einen Freund behandelte, dem man neidlos und liebevoll nacheifert. Bei den Ge-

sprächen, die sich um die Meinungsverschiedenheiten der beiden Gläubigen drehten, konnte Goethe keinem völlig zustimmen, denn auch sein Christus hatte seine eigene Gestalt nach seinem Sinne angenommen, den freilich die Andern nicht gelten lassen wollten. Ihm selber aber ward bei diesen Glaubensstreitigkeiten das eine wenigstens immer klarer, dass es beim Glauben nicht sowohl darauf ankomme, was man glaube oder wie man sich den Glaubensgegenstand denke (das hänge von unseren übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab), als vielmehr darauf, dass man glaube, dass man aus dem Zutrauen auf ein grosses, übermächtiges und unerforschliches Wesen ein grosses Gefühl von Sicherheit für Gegenwart und Zukunft gewinne. Der Glaube sei ein heiliges Gefäss, in welches ein Jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe. Beim Wissen im Gegentheil komme es gerade darauf an, was und wie viel und wie gut man wisse; desswegen könne man über das Wissen streiten, nicht über das Glauben. In demselben Sinn schrieb Goethe damals (1774) an Lavater und Pfenninger: „Ich bin vielleicht ein Thor, dass ich Euch nicht den Gefallen thue, mich mit euren Worten auszudrücken, und dass ich nicht einmal durch eine reine Experimental-Psychologie meines Innersten Euch darlege, dass ich ein Mensch bin und daher nichts anderes sentiren kann als andere Menschen, dass das Alles, was unter uns Widerspruch scheint, nur Wortstreit ist, der daraus entsteht, weil ich die Sachen unter anderen Kombinationen sentire und drum, ihre Relativität ausdrückend, sie anders benennen muss. Welches aller Kontroversen Quelle ewig war und bleiben wird. Dass du mich immer mit Zeugnissen packen willst! Wozu die? Brauch ich Zeugniss, dass ich bin? Zeugniss, dass ich fühle? Nur so schätz', lieb', bet' ich die Zeugnisse an, die mir darlegen, wie Tausende oder Einer von mir ebendas gefühlt haben, das mich kräftiget und stärket. Und so ist das Wort des Menschen oder Gottes, es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Kanon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals: Moses! Prophet! Evangelist! Apostel! Spinoza oder Macchiavell! Darf aber auch Jedem sagen: Lieber Freund, gehts dir doch, wie mir: Im Einzelnen sentirst du kräftig und herrlich, das Ganze ging in euren Kopf so wenig wie in meinen.“ — Das erinnert uns lebhaft

an den Grundgedanken von Spinoza's theologisch-politischem Traktat, dass es beim Dogma nicht sowohl auf das verum als auf das pium ankomme, und dass seine religiöse Bedeutung nur in seiner praktischen Wirkung auf's Gemüth liege, wogegen seine theoretischen Vorstellungen auf der Einbildungskraft beruhen, die bei Jedem verschieden sei und deren Affektionen daher nie eine objektiv wahre Erkenntniss vom Wesen der Dinge geben können. Ob nun Goethe damals schon von der Philosophie Spinoza's eine nähere Kenntniss gehabt habe, ist sehr zweifelhaft*); jedenfalls den theologischen Traktat, der hierbei vorzugsweise in Betracht käme, erwähnt er meines Wissens nie; um so merkwürdiger ist es aber, dass Goethe damals auf eigenem Wege durch Beobachtung des religiösen Lebens an sich und seinen Freunden zu einer mit der spinozischen nächstverwandten Ansicht von der Bedeutung des Glaubens gekommen war.

Dazu kam aber noch das Weitere, dass Goethe's Geist so wenig, wie der Spinoza's, durch die bloss ideale Wahrheit der Glaubensansichten völlig befriedigt werden konnte: es drängte ihn auch unwiderstehlich nach realer Erkenntniss der Wirklichkeit, vor Allem der Kräfte und Gesetze der Natur. Dieser Drang war es, der sich in unklarer und phantastischer Weise in den kabbalistisch-theosophischen Studien äusserte, welche er um eben jene Zeit in Gemeinschaft seiner frommen Freundin und anderer Eingeweihten eifrig zu treiben pflegte. So wunderlich es uns erscheinen mag, wenn wir uns den jungen Goethe ins Studium des Paracelsus und der Cabbala vertieft und in einem alchimistischen Laboratorium den Stein der Weisen suchend denken sollen, so klingt uns doch aus all' dem im Grunde nur der Faust'sche Schmerzensruf entgegen:

„Wo fass' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt,
Dahin die welke Brust sich drängt,
Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht' ich so vergebens?"

---

*) Lewes zwar in der Biographie Goethe's nimmt diess an und will obige Stelle geradezu aus Spinoza erklären, aber schwerlich mit Recht. Nach den neuesten Forschungen von B. Suphan hat Goethe erst von 1784 an, nach einem zweiten Zusammensein mit Jakobi in Weimar, sich eingehender mit dem Studium Spinoza's beschäftigt, und zwar unter leitendem Einfluss von Herder, dieses „wahren Hierophant der kleinen Spinozagemeinde".

Aber wie in der Kulturgeschichte der Menschheit, so führte auch in der Entwicklungsgeschichte des jungen Goethe der zunächst in phantastischen Irrwegen schweifende Wahrheitsdrang zuletzt doch zu den lichten Höhen der Wissenschaft: von der magisch-kabbalistischen Alchimie ging Goethe unvermerkt über zur Chemie Boerhavens, vom Suchen nach zauberisch wirkenden Kräften zur Erkenntniss der vernünftigen Gesetze der Natur. In diesem Stadium seiner Entwicklung war es, als Goethe Spinoza erstmals kennen lernte, den Philosophen, der vor Allen die unverbrüchliche Gesetzmässigkeit der Welt zum Angelpunkt seines Denkens gemacht, der aber in der gesetzmässigen Ordnung und dem stetigen Zusammenhang alles Geschehens die Allmacht der schaffenden Natur oder die innerweltliche Ursächlichkeit Gottes erkannte und in dieser Erkenntniss des unbedingt Allbedingenden die Befreiung von der Knechtschaft der Affekte und die selige Ruhe der intellektuellen Gottesliebe gefunden hatte. Diess war es, was Goethe gesucht, bei Herrnhutern und bei Lavater, bei Paracelsus und Cabbala gesucht, aber nicht gefunden hatte: hier nun fand er die „grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt"; hier den Gedanken einer Natur, die „nach ewigen, nothwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen wirkt, dass die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte"; hier jene „Beruhigung der Leidenschaften", jene „grenzenlose Uneigennützigkeit", wie sie entspringt aus dem Bewusstsein unbedingter Abhängigkeit von ewigen göttlichen Gesetzen. Das war es, was Goethe zu Spinoza zog, zu dessen „leidenschaftlichstem Schüler und entschiedenstem Verehrer" machte: er fand in ihm den wahlverwandten Geist, in seiner Philosophie nicht bloss das Bildungsmittel, um sich selbst und die Welt verstehen zu lernen, sondern auch zugleich das Heilmittel, um von sich selbst und von der Welt frei zu werden, um zum Frieden zu kommen. Gleichwohl hat sich Goethe nie buchstäblich zu Spinoza's System bekannt, ist nie dessen unselbständiger Schüler gewesen. Die alleinige Wesenhaftigkeit der Substanz und die Wesenlosigkeit der Modi, die beiden äusserlich hinzugefügten und koordinirten Attribute der Substanz, Denken und Ausdehnung, und vollends die Zwecklosigkeit des mechanischen Causalismus — lauter wichtige Bestimmungen des Spinoza'schen Systems, hat Goethe sich nie angeeignet. Insbesondere den ideelosen Mechanismus, wie er in äusserster materialistischer Konsequenz in Holbach's Système

de la nature gelehrt wird, hat Goethe jederzeit geradezu perhorrescirt. Ihm stand es fest, „dass wir bei Betrachtung des Weltgebäudes uns der Vorstellung nicht erwehren können, dass dem Ganzen eine Idee zu Grunde liege, wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit wirken möge“. Er fragt nicht, ob das höchste Wesen Verstand und Vernunft habe; er fühlt, „es ist der Verstand, die Vernunft selber; alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon soviel, dass er Theile des Höchsten erkennen mag“. Auch dass der Mensch die Gottheit, um sie zu seinem eigenen persönlichen Leben, zur sittlichen Welt seines Inneren in Beziehung zu setzen, nach seinem eigenen Bilde vorstelle, dass er, um sich zu Gott zu erheben, nicht umhin könne, Gott zu sich herabzuziehen, also ihn zu anthropomorphisiren, das findet Goethe ganz wohl in der Ordnung. Nur dagegen, dass diese einzelne und beschränkte Vorstellung vom Unendlichen für den einzigen und deckenden Ausdruck seines ganzen unerschöpflichen Wesens und Lebens gehalten werde, gegen diesen dogmatischen, exklusiven Anthropomorphismus protestirt Goethe allerdings entschieden; und zwar nicht etwa aus unfrommer Zweifelsucht, sondern gerade aus tieffrommem Bewusstsein von der unvergleichlichen Erhabenheit des unendlichen Wesens über alle menschliche Beschränktheit. Nicht ein Bekenntniss des Zweifels, sondern frommer Demuth liegt in dem bekannten Faust'schen Wort: „Wer darf ihn nennen, und wer bekennen: Ich glaube ihn? Wer empfinden und sich unterwinden zu sagen: Ich glaub' ihn nicht? Der Allumfasser, der Allerhalter, fasst und erhält er nicht dich, mich, sich selbst? . . . Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch!“ — „Was wollen“, fragt Goethe einmal bei Eckermann, „unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen? Wollte ich es mit hundert Namen nennen, so würde ich doch noch zu kurz kommen und im Vergleich so grenzenloser Eigenschaften noch nichts gesagt haben.“

Zu dieser frommen Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit aller unserer beschränkten Bestimmungen für das unendliche Wesen überhaupt kommt aber bei Goethe noch hinzu das besondere Motiv seines Protestes gegen die exklusive anthropomorphe Gottesidee: er kann in dem Gott, den der Mensch nach dem Ideal seines Herzens bildet, so wohlthuend und erhebend diese Idee dem Herzen sei, doch nicht den

ganzen Gott finden, weil nicht den Gott, dessen reale Offenbarung in der Natur und im äusseren Weltleben der Dichter wie der forschende Denker anzuschauen sich getrieben fühlt. Diess Motiv tritt deutlich zu Tage in denkwürdigen Aussprüchen Goethe's aus verschiedenen Lebenszeiten. Als Jakobi den Weimar'schen Freunden das Manuscript seiner Schrift: „Ueber Spinoza's Lehre“ mitgetheilt hatte, in welcher er den Spinozismus für Atheismus erklärte, vor welchem man sich nur retten könne durch den Salto mortale des Glaubens, da schrieb ihm Goethe (1786): „Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der scientia intuitiva spricht und sagt: hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum: so geben mir diese wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren essentia formali ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist.“ Spinoza „beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Und wenn ihn Andere desshalb Atheum schelten, so möchte ich ihn Theissimum et christianissimum nennen und preisen.“ Goethe war im Einklang mit Spinoza und im Gegensatz zu Jakobi der Ueberzeugung, dass das Erkennen der wirklichen Welt zugleich der Weg zur fortschreitenden, wenn auch nie zu vollendenden Erkenntniss Gottes sei, der in der Welt allgegenwärtig sein Dasein, seine Macht und Weisheit offenbare. Daher war ihm die Behauptung, welche Jakobi später (1811) in der Schrift „Von den göttlichen Dingen“ aufstellte, dass die Natur Gott verberge, ein peinliches Aergerniss, gegen welches er eben wieder bei Spinoza Trost suchte und fand. Er sagt darüber in den Annalen: „Musste bei meiner reinen, tiefen, angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, sodass diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, musste nicht ein so seltsamer, einseitig beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, für ewig entfernen? Doch ich hing meinem schmerzlichen Verdrusse nicht nach, ich rettete mich vielmehr zu meinem alten Asyl und fand in Spinoza's Ethik auf mehrere Wochen meine tägliche Unterhaltung.“

An Jakobi selber aber schreibt er (1812): „Ich bin nun einmal einer der ephesinischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben in Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnissvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen andern und noch dazu formlosen Gott aufdrängen will.“ Man sieht, für Goethe's realistischen, anschauungsbedürftigen und naturfrohen Sinn genügte die unanschauliche Idee des Gottes, wie ihn Jakobi's Herz postulirte, nicht; aber er verwarf darum doch nicht diese Idee an sich, sondern nur sofern sie sich in herrischer Unduldsamkeit als die allein wahre aufdrängen und jede andere verdrängen will. In eben demselben Sinn schreibt Goethe ein andermal (1813) an Jakobi: „Ich für mich kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher, und eins so entschieden wie das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen können.“ Goethe ist also der Ueberzeugung, dass das göttliche Wesen zu viele Seiten seiner Offenbarung, zu viele Beziehungen auf die Welt in sich schliesse, als dass es von einem einzelnen Standort aus völlig erfasst und in einer begrenzten Formel, die von subjektiven Interessen bedingt ist, erschöpfend ausgedrückt werden könnte; je vielseitiger daher in einem Menschen das Organ der Wahrnehmung des Göttlichen ausgebildet sei, desto weniger könne er die Beschränkung auf eine einzige Betrachtungsweise des Göttlichen ertragen. Denselben Gedanken hat Goethe noch gegen Ende seines Lebens in einem Gespräch mit Eckermann (vom Februar 1831) ausgesprochen. Er geht davon aus, dass die verschiedenen Religionen nicht unmittelbar von Gott gegeben, sondern als das Werk vorzüglicher Menschen für das Bedürfniss und die Fasslichkeit einer grossen Masse ihresgleichen berechnet sind. Die griechische Religion kam nur bis zur Versinnlichung einzelner Aeusserungen des Unerforschlichen durch besondere Gottheiten, deren Mängel durch die Idee des wiederum unerforschlichen Fatums mehr verhüllt als gehoben wurden. Der alleinige Gott Christi war „das Wesen

seines eigenen schönen Innern, voll Güte und Liebe, wie er selber, und ganz geeignet, dass gute Menschen sich ihm vertrauensvoll hingeben und diese Idee, als die süsseste Verknüpfung nach oben, in sich aufnehmen. Da nun aber das grosse Wesen, welches wir die Gottheit nennen, sich nicht bloss im Menschen, sondern auch in einer reichen gewaltigen Natur und in mächtigen Weltbegebenheiten ausspricht, so kann auch natürlich eine nach menschlichen Eigenschaften von ihm gebildete Vorstellung nicht ausreichen, und der Aufmerkende wird bald auf Unzulänglichkeiten und Widersprüche stossen, die ihn in Zweifel, ja in Verzweiflung bringen, wenn er nicht entweder klein genug ist, sich durch eine künstliche Ausrede beschwichtigen zu lassen, oder gross genug, sich auf den Standpunkt einer höheren Ansicht zu erheben." Der Herausgeber bemerkt zu diesem geistvollen Wort: Goethe habe einen solchen Standpunkt frühe in Spinoza gefunden, und weil diese seine Ansichten von Anfang ihr Fundament in der Offenbarung Gottes durch die Welt hatten, seien sie auch bei der späteren Vertiefung seiner Welt- und Naturforschung nicht unbrauchbar geworden, sondern haben sich zu immer reicherer Erkenntniss entfaltet. „Widersacher haben Goethe oft beschuldigt, er habe keinen Glauben. Er hatte aber bloss den ihrigen nicht, weil er ihm zu klein war. Wollte er den seinigen aussprechen, so würden sie erstaunen, aber sie würden nicht fähig sein, ihn zu fassen."

Von hier aus sind nun auch solche Aeusserungen Goethe's zu verstehen, welche eine Polemik gegen den Gottes- und Vorsehungsglauben zu enthalten scheinen, in Wahrheit aber doch nur gegen eine zu kleine Vorstellung von Gott und gegen eine zu selbstisch engherzige Vorstellung von der Vorsehung gerichtet sind. Am bekanntesten ist das gewaltige Gedicht „Prometheus", in welchem der titanische Feuergeist des jugendlichen Goethe den Bruch des denkenden und resignirenden Mannes mit den freundlichen Gestalten des kindlichen Glaubens zu ergreifendem Ausdruck bringt: „Da ich ein Kind war, nicht wusste, wo aus und ein, kehrt ich mein verirrtes Auge zur Sonne, als wenn drüber wär ein Ohr, zu hören meine Klage, ein Herz, wie meins, sich des Bedrängten zu erbarmen. Wer half mir wider der Titanen Uebermuth? Wer rettete vom Tode mich, von Sklaverei? Hast Du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz? Und glühtest jung und gut, betrogen, Rettungsdank dem Schlafenden da

droben? Ich Dich ehren? wofür? Hast Du die Schmerzen gelindert je des Beladenen? Hast Du die Thränen gestillet je des Geängsteten? Hat nicht mich zum Manne geschmiedet die allmächtige Zeit und das ewige Schicksal, meine Herrn und Deine?“ Die Stimmung, aus welcher diess Gedicht entstanden, deutet Goethe in seiner Selbstbiographie an: Er habe jung oft genug erfahren, dass in den hilfsbedürftigsten Momenten uns zugerufen werde: Arzt, hilf Dir selber! Der Mensch sei, wie er auch an Andere sich anlehnen möge, zuletzt doch immer auf sich selbst zurückgewiesen, und auch die Gottheit scheine sich so zum Menschen gestellt zu haben, dass sie sein Vertrauen nicht immer, wenigstens nicht gerade im dringenden Augenblick erwiedern könne. Ihm bleibe nur, sein Dasein auf das zu gründen, was ihm ganz eigen angehöre und durch nichts fremdes weder begünstigt noch gehindert werden könne, auf das eigene produktive Talent. So lässt er auch Faust sagen:

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen.
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach aussen nichts bewegen.“

Aber dieser resignirte Verzicht auf eine äusserlich eingreifende helfende Vorsehung ist doch von trotziger Selbstüberhebung soweit entfernt, dass er sich vielmehr auf's innigste verbindet mit dem frömmsten Bewusstsein von den „Grenzen der Menschheit“, von unserer Abhängigkeit vom „Allumfasser und Allerhalter“, unserer Gebundenheit an die ewigen Gesetze seiner heiligen Weltordnung. Darin besteht eben nach Goethe's schönem Wort der wahre Gottesglaube und zugleich die eigentliche Seligkeit auf Erden: „Gott anzuerkennen, wo und wie er sich offenbare“, sei es in der Natur, sei es im Menschenleben. Durch alles Lebendige der Natur sieht er die „göttliche Kraft verbreitet und die ewige Liebe überall wirksam“. Aber auch in der menschlichen Geschichte findet er die fortgehende Offenbarung des Gottes, der sich keineswegs nach den imaginirten sechs Schöpfungstagen zur Ruhe begeben, sondern „noch fortwährend so wirksam ist, wie am ersten“. Besonders aber in der menschlichen Produktivität höchster Art, in jedem grossen Gedanken, der Früchte bringt und Folge hat, erblickt er „Geschenke von oben, reine Kinder Gottes“, die der Mensch mit freudigem Danke zu empfangen und zu verehren habe; in solchen Fällen steht der Mensch unter dem übermächtigen

Impuls einer „dämonischen“ Macht, ist „als Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als würdig befundenes Gefäss zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses“. Er denkt dabei an die grossen geschichtlichen Menschen, welche ihrem Zeitalter ihr Gepräge aufdrückten und durch Geschlechter hindurch wohlthätig fortwirkten. Vor Allem gehören dahin die idealen sittlichen Gestalten, in welchen die Menschheit eine Offenbarung des Sittlichschönen und Guten empfängt. „Das Sittliche ist in die Welt gekommen durch Gott selbst, wie alles andere Gute. Es ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeborene und angeschaffene schöne Natur. Es ist mehr oder weniger den Menschen im Allgemeinen anerschaffen, im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemüthern. Diese haben durch grosse Thaten oder Lehren ihr göttliches Innere offenbart, welches sodann durch die Schönheit seiner Erscheinung die Liebe der Menschen ergriff uud zur Verehrung und Nacheiferung gewaltig fortzog.“ — Was ist diess alles anders als ein reiner und hoher Glaube an die in Natur und Geschichte waltende Vorsehung, an den Gott, der zwar nicht von aussen in's Weltgetriebe eingreift, aber in der Welt sich fortwährend als Quelle alles Guten und Wahren, als allbeherrschende Vernunft offenbart?

„Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst!“

Wir sehen, die Goethe'sche „Metaphysik“ (wenn man das Wort hier brauchen darf) ist jedenfalls ein sehr vergeistigter Spinozismus, d. h.: Goethe eignet sich zwar von Spinoza die beiden Grundgedanken an: Gott die causa immanens der Welt und sein Wirken ein gesetzmässiges, die Welt ein Zusammenhang der Dinge von unausweichlicher Nothwendigkeit (S. 41); aber unvermerkt verwandelt er die abstrakte Substanz in die schaffende Vernunft, die wesenlosen Modi in substanzielle Kräfte, Entelechien, Monaden, und die bloss mechanische Causalität in eine lebensvolle Entwicklung nach immanenten Ideen oder Zwecken. In all' dem erkennen wir wieder die schon bei Lessing und Herder bemerkte Korrektur Spinoza's durch Leibniz; ins-

besondere ist die Naturbetrachtung Goethe's mit seinem liebevollen Sinn für das Einzelne und Eigenthümliche, seinem Belauschen der inneren Zweckmässigkeit in der Entwicklung alles Lebendigen, seiner Freude an der Harmonie und Schönheit des Ganzen, nicht spinozisch, sondern ganz leibnizisch.

Mit seiner Werthschätzung des individuellen Lebens hängt auch Goethe's Unsterblichkeitsglauben zusammen, der sich jedoch nicht, wie bei Leibniz, auf den metaphysischen Beweis aus der Unvergänglichkeit der Monaden stützt, sondern auf den Zweckmässigkeitsgrund, dass eine Kraft, je werthvoller sie ist, desto weniger im Haushalt der Natur zu entbehren sein werde, woraus dann freilich nur die partikuläre Unsterblichkeit der tüchtigen Geister folgt. „Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren; aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als grosse Entelechie zu manifestiren, muss man auch eine sein.“ „Die Ueberzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag.“ „Wirken wir fort, bis wir, vom Weltgeist berufen, in den Aether zurückkehren! Möge dann der ewig Lebendige uns neue Thätigkeiten, denen analog, in welchen wir uns schon erprobt, nicht versagen. Fügt er sodann Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon gewollt und geleistet, väterlich hinzu, so werden wir gewiss nur desto rascher in die Kämme des Weltgetriebes eingreifen. Die entelechische Monade muss sich nur in rastloser Thätigkeit erhalten; wird ihr diese zur andern Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen.“ Dieser freundliche Ausblick auf unbegrenzte Fortsetzung seines rastlosen Thätigseins war für Goethe ebenso natürlich, wie andererseits seinem weltfrohen Realismus das Faust'sche Bekenntniss entspricht:

„Das Drüben kann mich wenig kümmern,
Schlägst Du erst diese Welt zu Trümmern,
Die andre mag darnach entstehn.
Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden;
Kann ich mich erst von ihnen scheiden,
Dann mag, was will und kann geschehn.

Davon will ich nichts weiter hören,
Ob man auch künftig hasst und liebt,
Und ob es auch in jenen Sphären
Ein Unten und ein Oben gibt."

Wie Goethe's theoretische Weltanschauung, so ist auch seine praktische Lebensrichtung nicht einfach nur spinozisch, sondern mit Spinoza's resignirter Gelassenheit verbindet sich ihm der lebensfrohe und thatkräftige Optimismus von Leibniz so innig, dass es schwer fällt zu sagen, welches der beiden Elemente bei ihm das Durchschlagende gewesen. Zunächst allerdings hat er, nach seinem eigenen Zeugniss, in Spinoza's acquiescentia animi, wie sie aus der Erkenntniss der ewigen göttlichen Gesetze des Weltlaufs entspringt, die heilsame Arzenei für sein leidenschaftliches Temperament gefunden. Weil Alles, unser physisches wie geselliges Leben, uns fortwährend zuruft, dass wir entsagen sollen, so erblickt er die wahre, freilich nur Wenigen verliehene Weisheit darin, allen partiellen Resignationen dadurch auszuweichen, dass man „sich ein für allemal im Ganzen resignirt". Die innere Stille und Gelassenheit eines Gemüths, das im demüthigen Bewusstsein seiner Endlichkeit und Bedingtheit Gott uneigennützig liebt, seinen Fügungen ohne allen selbstischen Vorbehalt sich hingibt und dabei vollen heiteren Frieden empfindet, diess ist das Lebensideal, das er in Spinoza's Schule zu lernen hofft.

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruss;
Statt heissem Wünschen, wildem Wollen,
Statt lästigem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuss."

Aber diese demüthig resignirte Selbstaufgebung hat bei Goethe immer zur Kehrseite die lebenskräftige und hoffnungsfreudige Selbstbehauptung; er fühlt sich berufen, in rastloser Bethätigung der eigenen Kraft mitzuwirken am nie stillestehenden, ewig sich wandelnden Werk des Weltgeistes.

„Das Ewige regt sich fort in Allen:
Denn Alles muss in nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will."

Sich gegen das Unendliche zu behaupten, ja sich auch nur zu denken

in der Mitte der ewig lebendigen Ordnung, vermag der Mensch nur auf Grund seiner thätigen Kraft, wenn sie in ihm selbst um einen reinen Mittelpunkt kreist und sich zu erkennen gibt in den wohlwollenden und wohlthätigen Wirkungen, die von ihm ausgehen. Wohl irrt der Mensch, so lang er strebt. Aber wer immer strebend sich bemüht, den können die Himmlischen erlösen. Der Mann ist zu preisen, „der im Glück wie im Unglück sich eifrig und thätig bestrebet; denn das Gute bringt er hervor und ersetzet den Schaden“. Das Gute hervorzubringen, das Allen gleichmässig zu gut kommt, und das unvermeidliche Uebel möglichst zu bessern: darauf geht alle wahrhaft menschliche Thätigkeit, in welcher der Mensch seine erhabene Bestimmung erfüllt und damit zugleich seine volle Befriedigung empfindet. „Edel sei der Mensch, hülfreich und gut! Denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen! Unermüdet schaff er das Nützliche, Rechte, sei uns ein Vorbild jener geahneten Wesen.“ „Wer recht will thuen immer und mit Lust, der hege wahre Lieb in Sinn und Brust!“ Dieses Wohlthun, welches Wohlwollen erntet, macht des Menschen Glück aus. Fast mit Leibniz' Worten sagt Goethe: „Man ist nur eigentlich lebendig, wenn man sich des Wohlwollens Anderer freut“.

Man sieht, Goethe's Moral ist ebenso weit entfernt von der quietistischen Mystik Spinoza's wie von der rigoristischen Asketik Kant's. Die Entsagung und Ueberwindung der Affekte ist bei ihm nicht Selbstzweck, sondern das Mittel nur, um das Gemüth frei und tüchtig zu machen zur echtmenschlichen Thätigkeit des Wohlthuns, das aus Liebe entsprungen und Liebe erzeugend seinen Lohn in sich selber trägt. Darum ist er auch weit davon entfernt, die menschlichen Triebe und Neigungen als solche zu verdammen, als wären sie im unversöhnlichen Zwiespalt mit unserem sittlichen Menschen, und als vermöchten wir nur durch ihre Bekämpfung gut zu sein. Wie er in der äusseren Natur überall die allgegenwärtige Kraft Gottes wahrnimmt, so kann er auch die menschliche Natur nicht für gottverlassen halten, sondern für gotterfüllt.

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

Diese innere Offenbarung Gottes ebenso wie die in der äusseren Welt immer und überall mit Ehrfurcht anerkennen, der göttlichen Stimme, die im Herzen, im Gefühl zu uns spricht, sich folgsam hingeben, und zwar nicht widerwillig, sondern freiwillig, nicht aus Zwang und Furcht, sondern aus Liebe und Dankbarkeit: das heisst nach Goethe: Frommsein, und darin liegt ihm zugleich die eigentliche Quelle aller wahren Pflichterfüllung, die nach seinem bezeichnenden Wort eben nur da ist, „wo man liebt, was man sich selbst befiehlt“. Darum sagt er auch, die Frömmigkeit sei „kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemüthsruhe zur höchsten Cultur zu gelangen“; denn die sittliche Bildung ist ihm eben die reife Frucht einer Gemüthsverfassung, die in williger Ergebung unter das Nothwendige und in freudiger Hingebung an das Gute eins ist mit sich und der Welt d. h. die wahrhaft fromm ist.

In dieser Entgegensetzung der schönen und herzlichen Sittlichkeit gegen den gesetzlich starren Moralismus Kant's berührt sich Goethe mit Schiller, geht aber noch einen Schritt über diesen hinaus. In dem Aufsatz: „Ueber Anmuth und Würde“ (1793) kommt Schiller auf Kant's Moral zu sprechen, welcher er zwar ein hohes und zeitgemässes Verdienst nicht abspricht, aber entschiedene Einseitigkeit vorwirft. Wollte Kant jeden Antheil der Neigung vom moralischen Handeln im Interesse seiner reinen Pflichtmässigkeit ausgeschlossen wissen, so ist Schiller darin zwar mit ihm einverstanden, dass die Pflichtmässigkeit der einzelnen Handlung nicht auf dem Antheil der Neigung an ihr beruhe, aber eben daraus folgert er, dass die sittliche Vollkommenheit des ganzen Menschen gerade nur aus dem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen könne. Der Mensch ist ja nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein, nicht bloss Tugenden, sondern Tugend soll er haben, Tugend aber ist nichts anderes, „als eine Neigung zur Pflicht“. Der Mensch darf also nicht bloss, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen, soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Er soll nicht trennen, was die Natur selber in ihm verbunden hat, nicht den Triumpf seines göttlichen Theils auf die Unterdrückung des sinnlichen gründen. „Erst dann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist,

ist seine sittliche Denkart geborgen, denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muss der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben." In der Kant'schen Moralphilosophie, fügt Schiller hinzu, sei die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und die der Missdeutung im Sinn einer finstern und mönchischen Asketik leicht ausgesetzt sei; so wenig diese dem heiteren und freien Geist Kant's entspräche, so habe er doch selber durch seine strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien einen starken Anlass dazu gegeben, was allerdings aus den Zeitumständen erklärlich werde. „Kant ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solon noch nicht werth und empfänglich schien. Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, dass er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpiren, musste darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? musste dem Gesetz der Vernunft eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Aeusserung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt? Musste schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden? War es dabei zu vermeiden, dass eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst gibt, die desswegen allein für ihn bindend und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühl verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm — einen Schein, der durch seinen radikalen Hang, demselben entgegenzuhandeln (wie man ihm Schuld gibt) schwerlich vermindert werden dürfte! Es ist für moralische Wahrheiten gewiss nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröthen sich gestehen darf. Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt. Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumpf hergeben, der über sie selbst gefeiert wird?" Höher, als der wider Neigung pflichtmässig Handelnde, steht daher nach Schiller „die schöne Seele", in welcher das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen sich endlich bis zu dem Grade bemächtigt hat, dass es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu über-

lassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen, wo also Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung so harmoniren, dass der ganze Charakter sittlich ist und nicht mehr bloss die einzelnen Handlungen.

Es ist nun in hohem Grade bezeichnend, wie sich zu diesem sittlichen Ideal Schiller's Kant und Goethe verhielten*). Kant fand darin die Majestät des Pflichtbegriffs beeinträchtigt, weil Schiller die Moralität in Schönheit verwandele und die Vernunft der Sinnlichkeit befreunden wolle. Umgekehrt meinte Goethe, dass Schiller undankbar gewesen sei gegen die grosse Mutter Natur, die ihn selbst gewiss nicht stiefmütterlich behandelt habe. Nach Schiller soll der Gegensatz der Vernunft und Sinnlichkeit überwunden werden in der höheren Sittlichkeit der schönen Seele, nach Kant soll er immer unüberwindbar bleiben, und nach Goethe braucht er gar nicht überwunden zu werden. Kant scheidet in schroffer Entgegensetzung zwischen dem Menschen als Vernunft- und als Sinnenwesen, Schiller und Goethe reflektiren auf die Einheit in diesem Gegensatz; und zwar setzt Schiller den Gegensatz voraus, um ihn zur Einheit aufzuheben, Goethe aber geht von der Einheit aus und lässt den Gegensatz nur als verschwindendes Moment in der Entwicklung erscheinen, als eine Verirrung, Verdunkelung, Erkrankung der Natur, die an sich wesentlich gut ist und darum auch die Heilkraft ihrer zufälligen Uebel in sich selbst trägt, nicht in jedem Einzelnen zwar, wohl aber in der Gesammtkraft der Gattung und in den erziehenden und heilenden Einflüssen der Gesunden auf die Kranken in der Gesellschaft.

Von hier aus ist nun auch das Verhältniss Goethe's zum Christenthum zu verstehen. Das Christenthum, als Religion der Versöhnung, hat zwei Pole, zwischen welchen alles christliche Lehren und Leben oscillirt: der eine, negative, Pol ist das Bewusstsein der Sünde oder des Gegensatzes des heiligen Gottes und des unheiligen Menschen; der andere, positive, Pol ist das Bewusstsein der Gnade oder der Aufhebung jenes Gegensatzes, der Versöhnung der Entzweiten, der Einheit Gottes und des Menschen. Je nach der Verschiedenheit der Naturen liegt nun die Anziehungskraft des Christenthums bald mehr auf der Seite seines negativen, bald mehr auf der seines positiven Pols.

---

*) Vgl. K. Fischer, Schiller als Philosoph, S. 77.

Für Kant lag sie ausschliesslich auf der ersten. Ihm imponirte am Christenthum das ernste Sündenbewusstsein, der schroffe Gegensatz des heiligen Gottes oder Gesetzes und der sündigen Menschennatur, die er mit der strengsten Dogmatik als „radikal böse“ zu bezeichnen kein Bedenken trug; dagegen stiess ihn der positive Pol des Christenthums so entschieden ab, dass er die Idee der Gnade, und was mit ihr alles zusammenhängt, ziemlich unverblümt als unmoralischen Aberglauben betrachtete (S. 181ff.). Genau das Gegentheil hiervon fand bei Goethe statt. Was ihn am Christenthum anzog, war gerade seine vergebende Gnade, die Frohbotschaft von einem Allen bestimmten Heil, die Ueberwindung der Furcht durch die Liebe, der Gesetzesknechtschaft durch die Kindesfreiheit, der Gottgeschiedenheit durch das Seligsein in Gott. Im selben Mass aber, wie ihn diese positive Seite des Christenthums anzog, stiess ihn dessen negativer Pol ab. Schon die allgemeine Entgegensetzung von Gott und Natur war, wie wir sahen, seiner Denkart unsympathisch; vollends aber die Lehren von der sündigen Verworfenheit der menschlichen Natur, ihrem völligen Unvermögen zum Guten, der Heillosigkeit der Welt, der Nichtigkeit alles Schönen und aller natürlichen Freude, endlich die hiermit zusammenhängende exklusive Beschränkung der Heilsquelle auf die historischen Mittel und Mittler: das alles war für Goethe's Empfinden noch mehr als für sein Denken ungeniessbar und anstössig.

Natürlich richtete sich diese Opposition zunächst und vorzugsweise gegen die Härten des Dogmas, die wir vom Christenthum als Religion mit Recht zu unterscheiden pflegen. Aber darum zu meinen, dass es nur die theologischen Formulirungen gewesen, an welchen sich Goethe gestossen habe, wäre doch wohl nicht ganz richtig. Eine unbefangene geschichtliche Betrachtung wird kaum umhin können, zu gestehen, dass doch ein über die theologische Form noch hinausgehender, bis zu gewissem Grad auch sachlicher Gegensatz Goethe's zum Christenthum bestand, der sich am einfachsten dahin formuliren lassen dürfte: für das asketisch-pessimistische Element, das am Christenthum zwar keineswegs (wie heutige Pessimisten wollen) die Hauptsache, wohl aber die dunkle Folie seiner Heilsbotschaft bildet, fehlte Goethe's hellenisch-optimistischer Natur der Sinn. Nur darf man diess nicht so verstehen, als wäre Goethe's weltfroher Optimismus eine gottlose Weltvergötterung gewesen; er war vielmehr bei ihm, genau wie bei

seinem grossen Geistesverwandten Leibniz, gerade der Ausfluss einer tieffrommen, gottseligen Weltbetrachtung. Erinnern wir uns seines schönen Wortes: „Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden"; und erinnern wir uns, wie es seinem Geiste ein natürliches Bedürfniss war, überall in der Welt, in Natur und Geschichte, im Kleinsten und Grössten, vom stillen Leben der Pflanze bis zu den weltbewegenden Thaten der Heroen, die Offenbarung Gottes, seiner Kraft, Vernunft und Liebe wahrzunehmen: dann werden wir verstehen, dass es sein natürliches und naturfrohes Gefühl verletzte, wenn man der Gotteserde lichten Strahl verdüsterte zum Jammerthal; wenn man die Schönheiten der Natur und Kunst zu teuflischen Sirenen und Marterbilder zu Idolen machte; wenn man die Natur ihrer wahren ewig-allgegenwärtigen Wunder entkleidete und sie zum Gott-verbergenden Mechanismus erniedrigte, aber widernatürliche Wunder ihr dafür andichtete; wenn man alles Strahlende der Menschheit schwärzte und alles Erhabene der Geschichte in den Staub der allgemeinen Verworfenheit herniederzog, nur um fernerhin alles Licht von einem einzigen Punkte ausgehen zu lassen. Wie Goethe gegen die anthropomorphe Gottesvorstellung darum protestirte, weil sie ihm für das wahre Wesen Gottes zu klein war (S. 236), ebenso protestirte er auch gegen die Exklusivität und Naturfeindschaft des kirchlichdogmatischen Christenthums nur darum, weil es für seinen Glauben an die ewige und allgegenwärtige Offenbarung Gottes zu klein, zu engherzig erschien. Dass diese Opposition sich zeitweise bis zur Bitterkeit und Ungerechtigkeit steigerte, ist zwar nicht zu leugnen, erklärt sich indess aus vorübergehenden Eindrücken und Stimmungen; so war es z. B. während der italienischen Reise der Kontrast der klassischen Schönheit mit dem leeren Pomp des römischen Kirchenwesens, was ihn mit einem gewissen julianischen Fanatismus erfüllte; oder auch ärgerte er sich einmal über anmassende Aufdringlichkeit von Christen, wie Lavater, an welchem schon die Doppelnatur des Weltmannes und Mystikers für Goethes schlichten Wahrheitssinn anstössig war.

Einige Aeusserungen Goethes über die durch Lavater angeregten Fragen mögen hier als Beleg des Gesagten angeführt werden. „Du hältst", schreibt er an Lavater (1772), „das Evangelium, wie es steht, für die göttlichste Wahrheit; mich würde eine vernehmliche

Stimme vom Himmel nicht überzeugen, dass das Wasser brennt und Feuer löscht, dass ein Weib ohne Mann gebiert und dass ein Todter aufersteht, vielmehr halte ich dieses für Lästerungen gegen den grossen Gott und seine Offenbarung in der Natur. Du findest nichts schöner als das Evangelium; ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Männer ebenso schön und der Menschheit nützlich und unentbehrlich. Nimm nun, dass es mir in meinem Glauben ebenso heftig Ernst ist, wie Dir in dem Deinen, dass ich, wenn ich öffentlich zu reden hätte, für die nach meiner Ueberzeugung von Gott eingesetzte Aristokratie mit eben dem Eifer sprechen und schreiben würde, als Du für das Einreich Christi schreibst." „Bei dem Wunsch und der Begierde, in einem Individuum Alles zu geniessen und bei der Unmöglichkeit, dass Dir ein Individuum genugthun kann, ist es herrlich, dass aus alten Zeiten ein Bild übrig blieb, in das Du Dein Alles übertragen und in ihm Dich bespiegeln, Dich anbeten kannst. Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, der sich für Deine gute Sache nicht ziemt, dass Du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpirt, ausraufst, um Deinen Paradiesvogel ausschliesslich damit zu schmücken; dieses ist, was uns nothwendig verdriessen und unleidlich scheinen muss, die wir uns einer jeden durch Menschen und den Menschen offenbarten Wahrheit zu Schülern hingeben, und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten." „Grossen Dank verdient die Natur, dass sie in die Existenz jedes lebenden Wesens auch soviel Heilkraft gelegt hat, dass es sich, wenn es an dem einen oder andern Ende zerrissen wird, selbst wieder zusammenflicken kann. Und was sind die tausendfältigen Religionen anders als tausendfache Aeusserungen dieser Heilkraft? Mein Pflaster schlägt bei Dir nicht an, Deines nicht bei mir: in unseres Vaters Apotheke sind viele Recepte! So habe ich auf Deinen Brief nichts zu antworten, nichts zu widerlegen, aber dagegen zu stellen habe ich vieles. Wir sollten einmal unsere Glaubensbekenntnisse in zwei Columnen neben einander setzen und darauf einen Friedens- und Toleranzbund errichten."

Zu einem solchen ist's nie gekommen, sondern der Zwiespalt wurde zu einem unheilbaren Bruch. Goethe urtheilt um dieselbe Zeit über Lavater, dass ihm die Geschichte Christi den Kopf verrückt

habe, und dass der grasseste Aberglaube bei ihm mit dem höchsten Menschenverstand durch das feinste Band verknüpft sei. Diess Urtheil ist zwar wohl begreiflich bei der gänzlichen Verschiedenheit der Denkart beider Männer, deren Einer Gottes Offenbarung in allem Wahren und Guten fand, der Andere dagegen alles Wahre und Gute nur an einem Punkte geoffenbaret finden wollte, weil er sich's nur in einer einzigen Gestalt anschaulich und erbaulich vorzustellen vermochte. Aber eben dass Goethe dieses psychologische Motiv der persönlichen Anschlussbedürftigkeit, welches dem religiösen Gemüth so natürlich ist, nicht in Rechnung brachte, das macht sein Urtheil unbillig und hart.

Wie wenig indess Goethe bei all' dem das Christenthum selbst verwerfen oder die unvergleichlich grossartige Heilskraft des Christusglaubens in Zweifel ziehen wollte, beweist sein schönes Gedicht, „Die Geheimnisse", das zwei Jahre nach den zuletzt angeführten Briefen begonnen wurde und worin das Christenthum als die Vollendung der Religion dargestellt werden sollte. Der Mensch, auf seinem Suchen nach höchstem Heil die Welt durchpilgernd, hört die Glocken läuten und kommt zum Kreuz:

„Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht;
Das die Gewalt des bittern Tods vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht.
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder,
Er sieht das Kreuz und schlägt die Augen nieder;
Er fühlet neu, was dort für Heil entsprungen,
Den Glauben fühlt er einer halben Welt."

Das Gedicht ist unvollendet geblieben, aber den Gedanken hat Goethe später wieder aufgenommen und in anderer Form ausgeführt in „Wilhelm Meisters Lehrjahre". Eine dreifache Ehrfurcht, heisst es hier im 2. Buch, soll die Religion in den Menschen erwecken: Ehrfurcht vor dem, was über uns, was um uns und was unter uns ist. Das letzte und schwerste ist im Christenthum erreicht, sofern es auch Niedrigkeit und Armuth, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen

zu verehren und lieb zu gewinnen vermag. „Da diess Ziel einmal erreicht ist, kann die Menschheit nicht wieder zurück und man darf sagen, dass die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.“ Allerdings wird dann hinzugefügt, dass erst alle drei Religionen zusammen eigentlich die wahre Religion hervorbringen, sofern aus jenen drei Ehrfurchten die oberste entspringe: die Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst, „sodass der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, dass er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja dass er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder in's Gemeine gezogen zu werden“. In den drei Artikeln des Credo finde sich das unbewusste Bekenntniss dieser dreifachen Religion, und insofern können die drei göttlichen Personen, unter deren Gleichniss und Namen solche Ueberzeugungen ausgesprochen sind, billigermassen für die höchste Einheit gelten. Goethe sieht also darin das specifische Verdienst des Christenthums, dass es den Menschen seiner göttlichen Würde und Herkunft auch in der tiefsten Erniedrigung und Knechtsgestalt des Erdenlooses gewiss macht und damit überhaupt ihn erhebt zum klaren und unverlierbaren Selbstbewusstsein des Geistes von seiner Freiheit, Würde und Erhabenheit über die Zufälle der Sinnenwelt. Darum weiss er jetzt auch im Kreuz, welches ihm während der naturalistischen Anwandlungen seiner italienischen Reise so fatal war, das Symbol der Idee zu schätzen, die er in dem schönen Vers ausgedrückt hat:

„Und so lang Du das nicht hast,
Dieses „Stirb und Werde!“
Bist Du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.“

Nicht bloss den bleibenden Werth des Christenthums im Allgemeinen hat Goethe unumwunden anerkannt, auch seiner Ueberzeugung von der göttlichen Hoheit der Person Christi insbesondere hat er kurz vor seinem Tode in warmen Worten Ausdruck gegeben. Das Gespräch war auf die Frage der Echtheit der Evangelien gekommen, wobei Goethe zunächst bemerkte, dass „echt oder unecht“ bei Dingen der Bibel gar wunderliche Fragen seien, da doch das Echte im wahren (religiösen) Sinn sich schon einfach durch seinen innern Werth (also

unabhängig von der historischen Ursprungsfrage) dokumentire, womit er in der That den für Religion und Kirche allein in Betracht kommenden und von aller wissenschaftlichen Kritik völlig unabhängigen Gesichtspunkt treffend hervorgehoben hat. Er gibt zu, dass, soweit es sich bloss um geschichtliche Wahrheit handelt, die Echtheit, (d. h. Geschichtlichkeit) der Evangelien in einigen Punkten bezweifelt werden könnte. „Dennoch", fährt er dann fort, „halte ich die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: Durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit." Allerdings fügt er zu diesem christlichen Bekenntniss alsbald in einer für uns paradoxen, für ihn höchst charakteristischen Andeutung das etwas heidnisch klingende Bekenntniss hinzu, dass es ebenso in seiner Natur sei, die Sonne zu verehren, als die mächtigste für uns Erdenkinder sichtbare Offenbarung Gottes, dass er in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes anbete, wodurch allein wir leben und weben und sind und alle Thiere und Pflanzen mit uns. In all' dem bleibt Goethe durchaus konsequent: Christus ist ihm die höchste Offenbarung Gottes in der sittlichen Welt, aber die Offenbarung Gottes in der sittlichen Welt ist ihm eben auch jetzt, wie früher, nicht die alleinige, sondern hat an ihrer Seite die Offenbarung in der Natur, darum stellt er hier Christus und die Sonne als zwei Verehrungsobjekte, weil zwei höchste Formen göttlicher Offenbarung zusammen — eine Paradoxie, die doch im Grunde nur dasselbe besagt, wie die oben (S. 235f.) besprochene Aeusserung, dass auch die idealste nach menschlichen Eigenschaften gebildete Vorstellung von Gott nicht ausreiche für das grosse Wesen, das sich ja nicht bloss im Menschen, sondern auch in der gewaltigen Natur und in mächtigen Weltbegebenheiten ausspreche. Die beiden Strömungen des menschlichen Denkens, welche von Reformation und Renaissance an gleichzeitig, aber meistens gesondert die Geister der Neuzeit beherrschten: Die ideale, auf Erkenntniss unserer eigenen sittlichen Natur gehende, und die reale, auf Erkenntniss der äusseren Natur gerichtete: sie zeigen sich in Goethe's gewaltigem Geist zu einem einzigen untrennbaren Strom verbunden;

darum werden die Idealisten und Realisten heute und alle Zeit Grund haben, von Goethe je das zu lernen, was ihnen fehlt.

Dass diese Ergänzung des christlichen Idealismus durch einen gesunden Realismus von dem transscendenten Supranaturalismus des altkirchlichen und mittelalterlichen Christenthums ziemlich weit abliege, das muss ohne Weiteres zugestanden werden, und insofern können wir es wohl verstehen, wenn Goethe sich oft, auch noch in der späteren Periode, als „Heiden“ bezeichnet. Aber sollte dieser realistische, natur- und weltfreundliche Sinn Goethe's auch dem protestantischen Christenthum fern stehen? Oder sollte er nicht vielleicht in direkter Fortsetzung der Linie liegen, die in der Reformation eingeschlagen wurde, die zumal in den klassischen Reformationsschriften Luther's ihren urbildlichen Ausdruck erhalten hat? Dürfen wir nicht ein Zeichen tiefgehender Wahlverwandtschaft zwischen dem grossen Dichter und dem grossen Reformator darin erkennen, dass jener so oft und immer in Ausdrücken warmer Verehrung auf diesen zu sprechen kommt? „Wir wissen gar nicht“, fährt er im obigen Gespräch nach einigen scharfen Bemerkungen über katholisches Kirchen- und Satzungswesen fort, „wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im Allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Bornirtheit, wir sind in Folge unserer fortwachsenden Cultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christenthum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Muth, mit festen Füssen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Mag die geistige Cultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen! Je tüchtiger aber wir Protestanten in edler Entwicklung voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen. Sobald sie sich von der immer weiter um sich greifenden grossen Aufklärung der Zeit ergriffen fühlen, müssen sie nach, sie mögen sich stellen, wie sie wollen, und es wird dahin kommen, dass endlich Alles nur eins ist. Auch das leidige protestantische Sektenwesen wird aufhören und mit ihm Hass und feindliches Ansehen zwischen Vater und Sohn, zwischen Bruder und

Schwester. Denn sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch gross und frei fühlen und auf ein bischen so und so im äusseren Cultus nicht mehr sonderlichen Werth legen. Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christenthum des Worts und Glaubens immer mehr zu einem Christenthum der Gesinnung und der That kommen."

Mit diesem echtprotestantischen Wort könnten wir diese Darstellung von Goethe's religiöser Weltanschauung schliessen. Doch mögen wir vom Denker nicht scheiden, ohne auch noch beim Dichter mit einem flüchtigen Blick uns umzuschauen nach Verkörperungen seines religiösen Ideals. Das „Christenthum der Gesinnung und der That", zu welchem wir immer mehr kommen sollen, hat uns Goethe in seinen zwei bedeutendsten dramatischen Gestalten vor die Augen geführt. Was ist Iphigenie anders als die Verkörperung jenes Christenthums der Gesinnung, welches Jesus meinte, da er sagt: „Selig, die reinen Herzen sind, denn sie werden Gott schauen!" Sie ist die reine hohe Seele, die durch die göttliche Macht der Wahrheit und Güte der Barbaren rohe Sitten sänftigt, des Bruders schuld- und fluchbeladenes, verdüstertes und verstörtes Gemüth heilt und versöhnt, der Männer stolzen Trotz erweicht und die erhobenen Waffen ihrer Hand entwindet, mit all' dem endlich der Götter Rathschluss erfüllt und den alten Fluch ihres Geschlechts entsühnt. So stellt uns Iphigenie die echt christliche Idee dar, dass der reine und gute Mensch ein göttliches Werkzeug ist, von welchem eine erlösende und heilende Wirkung auf die in Schuld und Wahn verstrickte Welt ausgeht. Im „Faust" aber entrollt der Dichter das Bild der strebenden und irrenden, kämpfenden und siegenden Menschheit; er schildert den Menschen, wie ihm beim stolzen Ikarusflug nach dem Ziele der Gottähnlichkeit die Schwingen versagen, wie die irdische Schwere und Schwäche ihn fallen lässt in Irrthum und Schuld; aber er zeigt auch, wie es eine Erhebung vom Fall, eine Erlösung von den Zauberbanden des finstern Geistes gibt durch die Mächte des Guten: durch die thätige Liebe, die im Dienst der Menschheit immer strebend sich bemüht und die darum auch erlöst werden kann durch die vergebende Liebe, die von oben Theil nimmt am Streben jedes edlen

Gliedes der Geisterwelt. Sünde und Gnade — zwischen diesen beiden Polen des christlichen Mysteriums bewegen sich auch die beiden Tagewerke des Mysterienspieles „Faust“. — Es ist die Weltanschauung des Christenthums, in welche der Dichter wie der Denker Goethe mehr und mehr sich eingelebt hat.

---

5. Novalis und die Romantik*).

Emancipation des ganzen Menschen mit der ungetheilten Einheit seiner Kräfte vom Despotismus eines abstrakten und flachen Verstandes und Wiedereinsetzung des unmittelbaren Gefühls und der genialen produktiven Phantasie in ihre unveräusserlichen Rechte: das war es gewesen, wofür die Sturm- und Dranggeister der siebziger Jahre, ein Hamann voran, geeifert und gekämpft hatten. Auch Herder, Goethe und Schiller hatten in dieser Bewegung ihren Ausgangspunkt gehabt. Aber bei ihnen hat der wilde gährende Most zum reinen und duftigen Geist edelster Humanität sich abgeklärt. In der Geschichte des ganzen menschlichen Geisteslebens, in Dichtung, Sprache, Sitte und Religion aller Völker und Zeiten hat Herder die unendlich mannigfaltige Gottesoffenbarung gefunden, nach welcher seine allseitig empfängliche Natur verlangte, die seinem reproduktiven Schaffenstrieb den Stoff lieferte. Goethe hat, wie wir sahen, in dem Studium der Natur und Spinoza's jene stille entsagende Einkehr gelernt, in welcher des Jugendmuthes „heisses Wünschen, wildes Wollen“ sich legte und mittelst der liebenden Erkenntniss der ewigen Gottesordnung in der Welt der männlich gereifte Sinn sich auch in die Ordnung der Sitte und Pflicht zu fügen und das eigene Leben zum Ebenmass sittlicher Schönheit zu gestalten vermochte. Was für Goethe die Schule Spinoza's und der Natur, das war für Schiller die Zucht der Kant'schen Philosophie, deren scharfes Denken und ernstes Fordern der ausschweifenden zuchtlosen Phantasie die wohlthätigen Zügel anlegte, ohne doch ihre Produktivität zu lähmen; indem er die Würde des sittlichen Geistes mit der Anmuth der

*) Haym, die romantische Schule. Berlin 1870.

schönen Seele zu verbinden strebte, traf er mit Goethe auf demselben Wege zusammen, der beide zu der schönen Welt der Griechen führte, in deren Götter- und Menschenidealen sie die volle schöne Menschlichkeit zu finden glaubten, nach welcher sie in der umgebenden Wirklichkeit vergebens suchten.

So hatte sich das Strebeziel der Sturm- und Dranggeister, den ganzen Menschen in der Totalität seiner vereinzelten Kräfte zur Geltung zu bringen und zur Wahrheit zu machen, in dem klassischen Idealismus von Goethe und Schiller geläutert zwar, aber auch verengt, vergeistigt zwar, aber auch der Wirklichkeit aristokratisch entfremdet. Aber berechtigte Richtungen pflegen in der Geschichte niemals eher zur Ruhe zu kommen, als bis sie sich ganz ausgelebt, ihr Recht zur vollen Geltung gebracht haben, was denn der widerstrebenden Wirklichkeit gegenüber nie ohne energische Einseitigkeit, ohne provokatorische Schärfe abgeht. So hat denn auch der Geist der Genialitätsepoche im klassischen Idealismus um so weniger zur Ruhe kommen können, je vornehmer dieser vor der rohen Wirklichkeit sich in das „Reich der Schatten" zurückzog. Dem gegenüber war es ganz natürlich, dass der genialische Drang in einer zweiten Generation neu auflebte und seinen Ansturm gegen Alles, was Aufklärung und Philisterthum, was Vernunft und Regel, was Zucht und Sitte hiess, neu begann, und zwar noch viel paradoxer, einseitiger und leidenschaftlicher, weil viel weniger naiv, weil viel reflektirter, gelehrter, selbstbewusster, als in der ersten Generation. So entstand „die romantische Schule" als Fortsetzung der Genialitätsepoche und Rückschlag ihres ursprünglichen Geistes ungebundener innerlicher Subjektivität gegen die ästhetische und ethische Gebundenheit des klassischen Idealismus. Die Romantik begnügte sich nicht mehr damit, nur in der Dichtung aus der Wirklichkeit zum Ideal zu fliehen: sie will auch das Ideal in die Wirklichkeit einführen, aber, wohlverstanden, sie will diess nicht etwa auf dem vernünftigen Weg der langen, mühseligen Vermittlung, des Arbeitens in Wissenschaft, Staat, Gesellschaft, sondern — und darin besteht eben das Verkehrte und Ungesunde dieser Richtung — sie will unmittelbar ihre Ideale verwirklicht, das Leben dem Ideal der dichtenden Phantasie angepasst sehen, und glaubt daher kurzerhand aus der poetischen Willkür der Phantasie das beherrschende Gesetz des Lebens wie des Denkens machen zu

dürfen. Das Prinzip der Romantik ist insofern nichts anderes als die Verabsolutirung der Phantasie, die eben damit zur Phantastik wird, weil sie die Gesetze und Bedingungen der Wirklichkeit keck überspringt und nur ihre subjektive Willkür und Laune gelten lässt. Auf dem Gebiete der Kunst führte diess Prinzip zum neuen Umsturz der eben erst durch die Klassiker begründeten Tradition, zu neuer Verwilderung, Zucht- und Planlosigkeit; an die Stelle der klaren, plastisch bestimmten, zweckvoll harmonischen Formen des Klassicismus trat wieder das Unbestimmte und Unfassbare, das Verschwommene und Verfliessende, das Barocke und Bizarre, das Mystische und Magische. Daher die Vorliebe für das Mittelalter mit seinem Helldunkel, mit dem schillernden Dämmerschein seiner Mischung von Gemüthstiefe und Rohheit, von Naivität und Reflexion, mit seinen sinnigen Volkssagen, Märchen und Legenden, mit der stolzen Pracht und dem geheimnissvollen Dunkel seiner Kirchen, mit der trotzigen Kraft und kindlichen Treue seiner Ritter, mit der heiligen Begeisterung und phantastischen Abenteuerlichkeit seiner Kreuzzüge, kurz mit all jenem Ueberfluss an Kraft und Mangel an Klarheit, wie er dem Jugendzeitalter des christlichen Europa eigenthümlich war. Uebrigens blieb die Vorliebe der Romantik für das mittelalterliche Wesen nicht bei blosser poetischer Bewunderung stehen, sondern nahm auch, entsprechend dem Grundsatz, dass die Poesie das Leben beherrschen müsse, eine sehr praktische Wendung.

> „Mondbeglänzte Zaubernacht,
> Die den Sinn gefangen hält,
> Wunderbare Märchenwelt,
> Steig auf in der alten Pracht!“

so sang Tieck, der vorzügliche Vertreter der romantischen Poesie; und sein Wunsch hat sich ja nicht bloss in der Poesie, sondern auch im Leben, in der ganzen rückläufigen Bewegung von Staat, Kirche und Gesellschaft während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nur zu sehr erfüllt.

Die Phantastik der ungebundenen Subjektivität wird auf sittlichem Gebiet zum zuchtlosen Libertinismus, auf religiösem zum gedankenlosen Mysticismus, welche beide aber durch natürliche Dialektik in ihr Gegentheil, den absoluten Positivismus umschlagen. Dafür ist die romantische Schule das klassische Beispiel. Die beiden Schlegel

erklärten die „Ironie“ d. h. den Uebermuth des rein auf sich selbst gestellten Ich, das über alles Objektive sich erhebt, und die ganze Welt und zuletzt sich selbst zum Narren hält, für die höchste Weisheit; alle Sitte und Gesittung galt ihnen als Plattheit, der „Cynismus“ als die wahre höhere Sittlichkeit; während sie frech genug waren, sich über „den bleiernen moralischen Schiller“ lustig zu machen, priesen sie ihre Parteigenossen und sich selbst in dünkelhaftester Verblendung als die Messiasse einer neuen Geistesepoche. In dem elenden Roman „Lucinde“ hat sich der übermüthigste dieser Gesellen, Friedrich Schlegel, ein seiner würdiges Denkmal gesetzt. Später wurde er dann katholisch. „Sowohl bei ihm als bei Andern“, bemerkt Baur*) dazu trefflich, „war dieser Schritt die Folge davon, dass die Ungebundenheit und sinnliche Genusssucht, die den Romantikern praktisch und theoretisch für die höchste Lebenspoesie galt, zuletzt nur mit einem solchen Zerfall ihres geistigen Wesens enden konnte“. Ueberhaupt aber erklärt sich der romantische Zug zum Katholicismus daraus, „dass eine so abstrakte Innerlichkeit und Subjektivität in ihrer Ueberspannung zuletzt nur in ihr Gegentheil, eine um so konkretere Realität umschlagen konnte“.

Den Schritt auf's religiöse Gebiet hat die Romantik in Friedrich von Hardenberg (genannt Novalis) und Schleiermacher vollzogen, welche beide durch ihre Herkunft aus herrnhutischen Kreisen dazu prädestinirt waren, die Strömung der weltlichen Bildung, der idealistischen Philosophie und Poesie auf's religiöse Leben überzuleiten und zur Neubelebung des kirchlich erstarrten Protestantismus fruchtbar zu machen. Freilich ist diess nur dem Letztgenannten wirklich gelungen, der von der Romantik zwar ausgegangen ist, aber — Dank seiner kritischen Verstandesschärfe und sittlichen Mannhaftigkeit — sich später weit über sie erhoben hat, daher wir ihn hier übergehen, um erst im nächsten Abschnitt eingehender uns mit ihm zu beschäftigen.

Novalis ist, wo nicht der treueste, doch gewiss der liebenswürdigste Vertreter der romantischen Richtung nach ihren schwachen wie starken Seiten. Eine tief gemüthvolle und reich poetisch angelegte Natur, hat er die ersten für's Leben entscheidenden Eindrücke als

*) Kirchengeschichte des 19. Jahrh., S. 59.

junger Student in Jena von Schiller empfangen, an welchen er sich sofort mit der ganzen glühenden Begeisterung, welcher sein warmes Herz fähig war, angeschlossen hat. Einige Jahre später lernte er Fichte kennen und fand in dessen Philosophie die Grundlage seiner Weltanschauung und zugleich die moralische Kraft zur Ueberwindung des schweren Schlags, der ihn durch den Tod einer heissgeliebten Braut traf. Die elegisch-religiöse Richtung auf die jenseitige Welt, welche sich infolge dieser schmerzvollen Erfahrung seines Gemüthes bemächtigte, verband sich nun bei Novalis mit dem transscendentalen Idealismus Fichte's und dem poetischen Idealismus Schiller's zu einer ganz einzigartigen Mischung von philosophisch-religiös-poetischem Mysticismus, den er selber sehr treffend als „magischen Idealismus" bezeichnete. Auch ihm, wie Fichte, ist das Ich die absolute schöpferische Kraft; aber dieses Ich ist bei Novalis nicht mehr, wie bei Fichte, der reine Vernunftwille, der sich in der sittlichen Weltordnung objektivirt, sondern die reine Phantasie, welche sich die Zauberkraft zutraut, die Märchenwelt ihrer Imagination an die Stelle der gemeinen Welt der Wirklichkeit setzen zu können. Er glaubt, dass wir, wie schon unser Eintritt in dieses irdische Dasein von unserem Willensentschluss abhängig gewesen sei, so auch wieder durch blosse innere Willensrichtung auf dieses Ziel unseren Tod herbeiführen können, und dass auch die Fortsetzung unseres Flugs in anderen Sphären nur von der unwandelbaren Richtung unseres freien Willens abhänge. Aber auch alle gegenwärtige Erfahrung ist ihm Magie und nur magisch erklärbar, alle Ueberzeugung beruht ihm auf Wunderwahrheit, alles Wissen ist Glauben und alles Glauben wunderthätiges Wollen; der magische Idealist ist derjenige, der ebensowohl die Gedanken zu Dingen, wie die Dinge zu Gedanken machen kann und beide Operationen in seiner Gewalt hat. Dass dieser Mysticismus doch nur der ins Phantastische potenzirte ethische Idealismus Fichte's ist, verräth sich freilich immer wieder in gelegentlichen Aussprüchen von tiefer und reinsittlicher Wahrheit. Z. B.: „Mit der richtigen Bildung unseres Willens geht auch die Bildung unseres Könnens und Wissens fort. In dem Augenblick, wo wir vollkommen moralisch sind, werden wir Wunder thun können, d. h. wo wir keine thun wollen, höchstens moralische. Der Wunder höchstes ist eine tugendhafte Handlung, ein Aktus der freien Determina-

tion. Liebe ist der Grund der Möglichkeit der Magie. Die Liebe wirkt magisch ... Es steht bei uns, das Leben wie eine schöne genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, so dass wir schon hier im Geist in absoluter Lust und Ewigkeit sein können ... Nach Innen geht der geheimnissvolle Weg; in uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft." Aber dieser ethische Idealismus schlägt nun eben doch bei Novalis immer wieder ins eigentlich Magische um; er bleibt nicht bei den moralischen Wundern, bei der moralischen Herrschaft des Willens über den Körper, über das Leben und die Welt stehen, sondern er macht daraus im Handumkehren eine Zauberkraft des Genius, für welche die menschliche und die äusserliche Natur zur schrankenlosen und bedingungslosen freien Verfügung stehen soll; dass zur Zeit unser Geist noch in seinem äusseren Handeln unter den Gesetzen der Natur, der Mechanik z. B. stehe, erscheint ihm als ein unnatürliches und nur zeitlich bestehendes, künftig aufzuhebendes Verhalten u. dgl.

In diesem „magischen Idealismus" liegt nun auch der springende Punkt für die religiöse Weltansicht von Novalis*). Das geniale Ich, das durch seine sittliche Kraft, durch sein Herz, seine Liebe, aber auch durch seine Phantasie wunderthätig ist, erweitert sich ihm zum absoluten Ich, das erst „das wahre Ich" ist, von welchem unser sogenanntes Ich nur ein Abglanz ist. Dieses „Ich höherer Art" verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur oder der Weise zum Kinde. Der Mensch sehnt sich, ihm gleich zu werden, wie er das Nichtich sich gleich zu machen sucht. Für das grosse Ich ist das gewöhnliche Ich und das gewöhnliche Du nur Supplement; wir sind noch gar nicht Ich, wir können und sollen aber Ich werden, wir sind Keime zum Ich-Werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln, nur dadurch erheben wir uns selbst zum grossen Ich, das Eins und Alles zugleich ist. Dieses ist es, von welchem wir in allen höheren Ideen und genialen Inspirationen Offenbarungen empfangen und mit welchem wir in eigentlichem Verkehr, in wechselseitiger Berührung stehen. Sofern nun das göttliche Ich sich uns unmittelbar in unserem Herzen, als ideale Empfindung, als Liebe zu

*) Da er sie nirgends im Zusammenhang entwickelt hat, so muss sie aus einzelnen Stellen der „Fragmente" (III. Abschnitt: „Moralische Ansichten") zusammengestellt werden (Schriften II, 172 ff.).

erfahren gibt und von uns als das Urbild unseres eigenen idealen Wesens angeschaut wird, so kann Novalis geradezu sagen, die Religion entstehe, indem das Herz, als das „religiöse Organ“, abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen, sich selbst empfinde, sich selbst zu einem idealischen Gegenstand mache; alle absolute Empfindung sei religiös, alle unsere Neigungen scheinen nichts als angewandte Religion zu sein, denn alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Eine, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist, daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfasst. Scheint in solchen Aeusserungen Novalis genau mit Schleiermacher's Reden über Religion zusammenzustimmen, so deutet er ein andermal doch auch wieder eine bemerkenswerthe Abweichung von jenem an: Schleiermacher habe eine Art von Kunstreligion verkündet, beinahe eine Religion wie die des Künstlers, der die Schönheit und das Ideal verehre; aber künstlerische Virtuosität könne in der Religion nicht stattfinden, weil sie auf Liebe beruhe, Liebe aber frei sei und gerade das Aermste und Hülfsbedürftigste am liebsten wähle. Lieblose Naturen sind auch irreligiös. Gott nimmt sich der Armen und Sünder am liebsten an; auch Gott müssen wir, um ihn zu lieben, hülfsbedürftig denken; „Mitleid mit der Gottheit“ bezeichnet er geradezu als die religiöse Aufgabe und unendliche Wehmuth als den Charakter der Religion. — Man kann diese Differenz vielleicht so formuliren: Schleiermacher und Novalis setzen beide die Religion in die Empfindung, aber jener versteht darunter wesentlich die ästhetische Empfindung, wie sie der ruhenden Anschauung entspricht, Novalis dagegen die praktische Empfindung, wie sie Affektion des Triebes ist und daher theils moralischen, theils pathologischen Charakter hat; Schleiermacher's religiöse Empfindung ist wesentlich Spinoza's intellektuelle Gottesliebe, bei Novalis ist sie hingegen theils das moralische Gefühl Fichte's, theils das nächstverwandte pathologische Gefühl Feuerbach's und Schopenhauer's. Dem entspricht es ganz, wenn Novalis als das Organ der religiösen Weltansicht den „Moralsinn“ bezeichnet, wenn er verlangt, dass das System der Moral System der Natur werde, wenn er endlich vom Gottesbegriff sagt, er sei „ein gemischter Begriff, aus der Vereinigung aller Gemüthsvermögen mittelst einer moralischen Offenbarung entstanden“. Diesen (übrigens vortrefflichen) Satz würde Schleiermacher nicht ebenso haben sagen können, wohl aber Fichte.

Hingegen ist wieder ganz Schleiermacherisch der Gedanke, welcher Novalis' Ansicht von der Religionsgeschichte zu Grunde liegt: dass der Mensch mit der Gottheit nicht unmittelbar in Verhältniss stehen könne, sondern ein Mittelglied bedürfe, das ihn mit ihr verbinde, dass zu einem solchen Mittler oder Organ der Gottheit Alles und Jedes erhoben werden könne, die Wahl des bestimmten aber für den Charakter einer Religion massgebend sei. Je selbständiger der Mensch werde, desto mehr vermindere sich die Quantität des Mittelglieds, während seine Qualität sich verfeinere und die Verhältnisse zu ihm mannichfacher und gebildeter werden: Fetische, Gestirne, Thiere, Helden, Götzen, Götter, Ein Gottmensch. Nicht sowohl von der Beschaffenheit des Mittlers an sich, als vielmehr von unserer Ansicht desselben, unserem Verhältniss zu ihm hänge das Wesen einer Religion ab. Wie es Irreligion sei, gar keinen Mittler anzunehmen, so sei es Götzendienst im weiteren Sinn, den Mittler für Gott selber anzusehen. Zwischen beiden in der Mitte liege die wahre Religion, „die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre sinnliche Erscheinung." Die wahre Religion theilt sich aber nach Novalis' eigenthümlicher Bemerkung selber wieder in Pantheismus und Monotheismus; unter jenem versteht er die Idee, „dass Alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem ich es dazu erhebe"; unter diesem dagegen den Glauben, „dass es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sei und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse, welches ich also zu wählen durch mich selbst genöthigt werde". So unverträglich beide zu sein scheinen, so lasse sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler zum Mittler der Mittelwelt des Pantheismus mache und diese gleichsam durch ihn centrire, so dass beide einander, jedoch auf verschiedene Weise, nothwendig machen. Darin also sieht Novalis das Ziel der Religionsgeschichte, dass das christliche Einmittlerthum sich durch das antike Vielmittlerthum ergänze und letzteres in jenem seinen beherrschenden Mittelpunkt finde; er berührt sich darin nahe mit Goethe, der ebenfalls Gott erkennen will, wo und wie er sich offenbare, und in Christus zwar die höchste sittliche Offenbarung Gottes findet, daneben aber doch auch die Offenbarung in der Natur und allgemeinen Geschichte, in Sonne und Sternen, in Helden und Weisen nicht übersehen will.

Von der griechischen Religion sagt Novalis, dass sie Kunstreligion gewesen, aus dem Kunstsinn habe sich die Religion dieses Volkes erzeugt und in der Kunst habe es die Offenbarung der Gottheit vernommen; damit scheint ihm ein aristokratischer Zug dieser Religion zusammenzuhängen, sofern ihre Mythologie nur für die gebildeteren Menschen zu sein scheine. Das Christenthum hingegen zeichnet sich nach Novalis durch seine demokratische Popularität aus, denn es geht vom gemeinen Mann aus und beseelt die grosse Majorität der Beschränkten auf Erden, es nimmt den blossen guten Willen im Menschen in Anspruch und legt nur auf diese seine eigentliche Natur ohne alle (intellektuelle) Ausbildung Werth. Gerade der Sünder und Elenden nimmt es sich am meisten an, die Sünde ist der grösste Reiz für die Liebe der Gottheit; Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit, und alles Glaubens an Busse und Sühnung ist durch die christliche Offenbarung bewirkt worden. In Christus, dem grossen Märtyrer unseres Geschlechts, ist das Märtyrerthum überhaupt geheiligt worden; seine Geschichte ist ebenso gewiss ein Gedicht wie eine Geschichte, sie ist ein echtes, welthistorisch symbolisches Schauspiel, tragisch und doch zugleich unendlich mild. Auch mit einem Märchen hat die heilige Geschichte Aehnlichkeit: anfänglich eine Bezauberung (Sünde), dann die wunderbare Versöhnung, die Erfüllung der Verwünschungsbedingung u. s. w. Der heilige Geist ist mehr als die Bibel, er soll unser Lehrer des Christenthums sein, nicht todter, irdischer, zweideutiger Buchstabe. Jede Predigt ist eine Inspirationswirkung, sie muss und kann nur genialisch sein, sie darf nicht zur monotonen Betrachtung Gottes oder Jesu werden, sondern sie soll „pantheistisch“ (im obigen Sinn) sein d. h. angewandte, individuelle Religion enthalten. Unter Menschen muss man Gott suchen; in den menschlichen Begebenheiten, Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten. In gottesdienstlichen Versammlungen sollte Jeder aufstehen und aus dem Schatze seiner Erfahrungen göttliche Geschichte den Andern mittheilen; diese religiöse Aufmerksamkeit auf die Sonnenblicke der andern Welt ist ein Haupterforderniss des religiösen Menschen. Wie man Alles zum Gegenstand eines Epigramms machen kann, so kann man auch Alles in einen Spruch, ein religiöses Epigramm, in Gottes Wort verwandeln. Aufmerksamkeit auf Gott und Achtsamkeit auf jene Momente, wo der

Strahl einer himmlischen Ueberzeugung und Beruhigung in unsere Seelen einbricht, ist das Wohlthätigste, was man für sich und seine Lieben haben kann. Eben in diesem Wahrnehmen von Wirkungen einer höheren Welt besteht der wahre Glaube, der daher immer wunderbar und wunderthätig ist.

Die Religion in diesem Sinn findet nun freilich Novalis am wenigsten im gegenwärtigen kirchlichen Christenthum. „Noch ist keine Religion; man muss eine Bildungsschule échter Religion erst stiften". sagt er im engen Anschluss an die Schleiermacher'schen Reden, in welchen er auch den Flügelschlag eines neuen religiösen Geistes wahrnimmt. Aber — und dies ist nun wieder höchst bezeichnend für den poetisch kritiklosen Mysticismus des „magischen Idealisten" Novalis gegenüber dem kritischen Idealisten Schleiermacher — das unmittelbare Vorbild für das Zukunftsideal der Religion findet er im mittelalterlichen Katholicismus! Um dessen Verherrlichung dreht sich der grössere Theil des Aufsatzes: „Die Christenheit oder Europa" (1799), welcher ursprünglich für das Schlegel'sche „Athenäum" bestimmt war, auf Goethe's Wunsch aber unterdrückt wurde und erst in die vierte Auflage von Novalis' Werken Aufnahme fand*). Er ist mit seiner unglaublich naiven Kritiklosigkeit, seiner provocirenden Geringschätzung der gesunden Vernunft, seinem fortwährenden Schaukeln zwischen Köhlerglauben und moderner Bildung, ja kecker Freigeisterei — mit all' dem ist er nicht bloss für Novalis, sondern für den religiösen Standpunkt oder auch die Standpunktlosigkeit der Romantik überhaupt so ungemein charakteristisch, dass wir etwas näher darauf eingehen müssen.

Es waren, so fabulirt hier Novalis, schöne glänzende Zeiten, wo Europa Ein christliches Land war, von Einer Christenheit bewohnt, von Einem grossen gemeinschaftlichen Interesse verbunden, wo Ein Oberhaupt die grossen politischen Kräfte lenkte und vereinigte. Kindliches Zutrauen knüpfte die Menschen an die Geistlichen, diese auserwählten, mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Männer, die wie Kinder des Himmels mannigfachen Segen verbreiteten. Unter ihrer Obhut konnte man alle Stürme gering schätzen und auf sichere Landung am wahren Vaterland rechnen. Friede ging von ihnen aus; sie

*) W. I, S. 189—208.

predigten nichts als Liebe zu der heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit, die mit göttlichen Kräften versehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war. An den Reliquien der Heiligen offenbarte sich die göttliche Güte und Allmacht durch herrliche Wunder und Zeichen. Zu besonders gnadenreichen Bildern und Gräbern eilten die Menschen aus allen Gegenden mit ihren Gaben und brachten als himmlische Gegengeschenke Seelenfrieden und Leibesgesundheit zurück. — Mit Recht widersetzte sich das weise Oberhaupt der Kirche frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinns und unzeitigen gefährlichen Entdeckungen im Gebiete des Wissens. Rom war Jerusalem, die heilige Residenz der göttlichen Regierung auf Erden geworden. Wie wohlthätig, wie angemessen der inneren Natur des Menschen diese Regierung war, zeigte das gewaltige Emporstreben aller andern menschlichen Kräfte, die harmonische Entwicklung aller Anlagen, die ungeheure Höhe, die Einzelne in Wissenschaften und Künsten erreichten, der überall blühende Handelsverkehr u. s. w. — Mit diesem Lichtbild des katholischen Mittelalters kontrastirt dann das düstere Bild des Protestantismus, wie Novalis ihn versteht. Die grosse innere Spaltung der Reformation, dieser „gewaltsamen Insurrektion“ erscheint ihm als ein merkwürdiges Zeichen der Schädlichkeit der Cultur für den Sinn des Unsichtbaren, der durch sie zwar nicht vernichtet, aber getrübt und gelähmt wird. Die Insurgenten schafften zwar verderbliche Satzungen ab und führten löbliche Dinge ein, aber sie rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein los, in welchem und durch welchen doch allein echte dauernde Wiedergeburt möglich war. Luther hat nach Novalis' Urtheil das Christenthum überhaupt willkürlich behandelt, seinen Geist verkannt, einen andern Buchstaben und eine andere Religion eingeführt, nämlich die Allgemeingültigkeit der Bibel, wodurch die Philologie in die Religionsangelegenheit gemischt und dem heiligen Geist die freie Belebung und Offenbarung unendlich erschwert wurde. Daher zeigt auch die Geschichte des Protestantismus nach Novalis' Meinung keine herrlichen grossen Erscheinungen des Ueberirdischen mehr; nur sein Anfang glänzt durch ein vorübergehendes Feuer des Himmels, aber bald nachher vertrocknet der heilige Sinn bemerklich, das Weltliche gewinnt die Oberhand, die irreligiöser Weise in Staatsgrenzen eingeschlossene Religion verliert ihren grossen

kosmopolitischen, friedestiftenden Einfluss, kurz: „mit der Reformation war's um die Christenheit gethan, von nun an war keine mehr vorhanden!“ Als ein wahres Glück erscheint unserem Romantiker unter solchen Umständen das Aufkommen des Jesuiten-Ordens, welchen er als eine wahre Mustergesellschaft nicht genug bewundern kann. Um so verwerflicher dagegen ist ihm die aus dem Mündigwerden der Nationen hervorgehende „moderne Denkart“, die man Philosophie oder Aufklärung nenne, die aber in ihrer Wurzel Religionshass sei, der sich natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus ausdehne, Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit verketzere, die schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle mache, jede Spur des Heiligen vertilge, die Welt alles bunten Schmucks entkleide, Gott zum müssigen Zuschauer eines grossen rührenden Schauspiels der Gelehrten mache etc. — Aber eben die Begebenheiten, welche, aus diesem modernen Unglauben erwachsen, den Untergang der Religion zu vollenden drohten (die französische Revolution und ihre Folgen) sind nach Novalis' Ueberzeugung die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden. „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor.“

Und nun, da er in seinem Geschichtsbild an der neuesten genialisch-romantischen Reaktion gegen die Aufklärung angekommen ist, siehe, da verwandelt sich der Lobredner des Mittelalters und des Jesuitismus plötzlich in den ebenso begeisterten Herold aller idealen Bildungsinteressen! In Wissenschaften und Künsten, so rühmt er, wird man eine gewaltige Gährung gewahr. Unendlich viel Geist wird entwickelt. Aus neuen frischen Fundgruben wird gefördert. Nie waren die Wissenschaften in besseren Händen. Eine Vielseitigkeit ohne Gleichen, eine wunderbare Tiefe, eine glänzende Politur, vielumfassende Kenntnisse, reiche, kräftige Phantasie finden sich oft kühn gepaart. Sind auch alles vorerst nur Andeutungen, so verrathen sie doch dem historischen Blick den Anfang einer neuen Menschheit, das Nahen einer neuen goldenen Zeit mit dunklen unendlichen Augen, einer prophetischen, wunderthätigen und wundenheilenden, tröstenden und ewiges Leben entzündenden Zeit, einer grossen Versöhnungszeit und eines Heilandes, der unter zahllosen Gestalten, als Brot und Wein,

als Liebe und Luft, als Wort und Gesang, als Tod sogar den Gläubigen vernehmbar werden solle. Von dieser erfreulichen Höhe aus wird dann auch die Aufklärung wieder milder beurtheilt; ihr Wahn erscheint jetzt als nützliches Mittel zur höheren Wahrheit; die Anachoreten in den Wüsten des Verstandes, die Philanthropen und Encyklopädisten, werden eingeladen zur friedenstiftenden Loge, um den Bruderkuss zu empfangen; sie sollen nur abstreifen das graue Netz ihrer Verstandesansicht und mit junger Liebe die Wunderherrlichkeit der Natur, der Geschichte und der Menschheit anschauen. Als Mystagog aber zu diesen neuen Weihen wird ihnen ein Bruder empfohlen, „der einen neuen Schleier für die Heilige (Religion) gemacht, der ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verräth und doch sie züchtiger als ein anderer verhüllt“ — es ist Schleiermacher, in dessen „Reden“ Novalis „den gewaltigen Flügelschlag eines vorüberziehenden englischen Herolds“ vernimmt.

Die verjüngte Religion der nahenden Epoche, welche Novalis weissagt, ist nun freilich von ausserordentlicher Weitherzigkeit; sie umfasst die Freude an aller Religion, den Glauben an das Mittlerthum überhaupt als an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brot des ewigen Lebens zu sein, neben dem Glauben an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Es ist gleichviel, welche dieser „Gestalten des Christenthums“ man wähle, um Christ und Mitglied einer einzigen, ewigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde zu werden. Aus dem Schoosse eines ehrwürdigen europäischen Conziliums wird die Christenheit aufstehen und das Geschäft der Religionserweckung nach allumfassendem göttlichem Plan betreiben. Keiner wird dann mehr protestiren gegen christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird echte Freiheit sein und alle nöthigen Reformen werden unter der Leitung derselben als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden. Alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen wird diese allgemeine sichtbare Kirche in ihren Schooss aufnehmen; aber auch für die Völkerwelt wird sie die Friedensstifterin werden, denn nur eine geistliche Macht, die weltlich und überirdisch zugleich ist, kann die Aufgabe lösen, die streitenden weltlichen Kräfte mit einander in's Gleichgewicht zu setzen. Da werden die Völker Europas, ihres fürchterlichen Wahnsinns inne geworden, zu den verlassenen Altären besänftigt zurückkehren und die heilige Zeit des

des ewigen Friedens wird anbrechen, wo das neue Jerusalem (Rom) die Hauptstadt der Welt sein wird!

Was sollen wir sagen zu dieser Geschichtsphilosophie der Romantik, die so viel Geist und Gemüth mit noch viel mehr Phantastik und Sophistik verbindet, die das Mittelalter preist und den Jesuitismus lobt, die Reformation als Insurrektion und Abfall, die moderne Bildung als Religionshass und Anarchie verurtheilt, und dann doch wieder den kühnsten Aufschwung des modernen Geistes in Wissenschaft und Kunst verherrlicht, der dem mittelalterlichen Gespensterglauben ein Ende gemacht und die Heiligkeit der Natur, die Unendlichkeit der Kunst, die Nothwendigkeit des Wissens, die Achtung des Weltlichen und die Allgegenwart des wahrhaft Geschichtlichen durch die That anerkannt habe! Als ob diess Alles nicht eben nur die Frucht der Reformation und des freien protestantischen Geistes wäre, wie diess ein Goethe so klar erkannt und warm anerkannt hat (S. 251). Uebrigens war das romantische Zukunftsideal, das unter einer weltbeherrschenden Hierarchie den Völkerfrieden und die persönliche Freiheit am sichersten behütet glaubt, keineswegs so harmlos unschuldig, wie es freilich naiv unverständig ist; es enthielt in der That das Programm jener theokratisch reaktionären Politik in Staat und Kirche, die so lange verhängnissvoll auf uns lastete und deren Nachwirkungen wir noch immer vielfach zu verspüren bekommen. Die andern Romantiker haben diese praktische Consequenz auch thatsächlich mehr oder weniger entschieden gezogen; davor blieb aber Novalis durch die hohe reine Idealität seiner kindlich frommen und dichterisch harmlosen Seele bewahrt. Bei ihm blieb die katholisirende Neigung ein leichtes Spiel der dichterischen Phantasie, das nicht, wie bei den Schlegel, in Fehlern des Herzens und Charakters seine tiefere Wurzel hatte. Im Grunde seines Herzens war Novalis doch immer ein guter herrnhutischer und somit auch protestantischer Christ, der im heiligen Geist den einzigen unfehlbaren Lehrer der Christenheit anerkannte und in der herzlichen Liebe zum Heiland den inwendigen Angelpunkt seines Lebens, das autonome Gesetz seiner freien Persönlichkeit besass. Jene warme Herzensinnigkeit der protestantischen Mystik, wie sie durch den Pietismus so unschätzbar heilsam auf die unter den Händen der Supranaturalisten wie der Rationalisten erstarrte Religiosität unseres Volkes gewirkt hat, ist kaum irgendwo lieblicher und

ergreifender zum Ausdruck gebracht, als in jenen geistlichen Liedern von Novalis, welche das wahre Hohelied der frommen Heilandsliebe, die ganze Tonleiter ihrer von tiefer Wehmuth zu beseligender Wonne aufsteigenden Gefühle zu enthalten scheinen: „Wenn ich Ihn nur habe, wenn Er mein nur ist!" — „Wenn Alle untreu werden, so bleib ich Dir doch treu!" — „Ewig seh' ich Ihn nur leiden, ewig bittend Ihn verscheiden" — „Ich sag' es Jedem, dass Er lebt" — „Was wär' ich ohne Dich gewesen, was würd' ich ohne Dich nicht sein?" — Wer diese Lieder, die zu den kostbarsten Perlen der religiösen Poesie aller Zeiten gehören, der protestantischen Kirche geschenkt hat, der ist fürwahr trotz aller Romantik ein guter evangelischer Christ gewesen.

III. Abschnitt.

Die spekulative Religionsphilosophie.

---

1. Johann Gottlieb Fichte*).

Fichte's Religionsphilosophie erschien mir von jeher als eine der interessantesten und lehrreichsten Partieen der Geschichte dieser Disciplin. Sie stellt in ihren mehrfachen Wandelungen die verschiedensten Seiten und Phasen der neueren Religionsphilosophie dar und diess so, dass man nie klarer als hier die innere Nothwendigkeit der Umbildung und des Fortschritts wahrnimmt. Wer Fichte etwas näher kennt, wer den in ihm vollzogenen Umschwung aus dem Kriticismus in die Spekulation mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, dem kann schwerlich ein Zweifel darüber bestehen, dass es unmöglich ist, bei Kant stehen zu bleiben, dass man vielmehr entweder wieder über ihn zurückgehen muss auf vorkantischen Empirismus und Skepticismus, oder dann von ihm aus vorwärts gehen zu einer spekulativen Versöhnung von Realismus und Idealismus, in welcher der negative oder skeptische Kriticismus aufgehoben wird in den positiven oder spekulativen Kriticismus, der die Erscheinungen der Geschichte aus ihrem transscendentalen Prinzip, dem Wesen des Geistes, sowie dieses aus jenen wirklich begreift.

Bekanntlich hat sich Fichte in der gelehrten Welt als Schüler Kant's eingeführt durch die ad hoc geschriebene Schrift: „Kritik

*) F. Zimmer, Fichte's Religionsphilosophie. Berlin 1878. J. Websky, Fichte's Religion. Ein Vortrag. Prot. Kirchenzeitung 1882, No. 12.

aller Offenbarung" (1792). Ihre Bedeutung lag darin, dass sie die erste Anwendung der Kant'schen Prinzipien auf das religiöse Gebiet war, denn Kant's eigene Religionsphilosophie war noch nicht erschienen. So ist denn auch ihr Standpunkt noch ganz der Kant'sche. Die Religion wird definirt als Vorstellung des Sittengesetzes unter der Form eines göttlichen Gebotes; eine solche Vorstellungsweise dient dazu, die Autorität des Sittengesetzes zu schützen und zu stärken, seinen Sieg über die widerstrebende Neigung zu erleichtern. Gesetzt nun aber, es wäre irgend einmal die Menschheit in einem solchen Zustand der Depravation, dass die Kraft des Sittengesetzes nicht bloss durch die Sinnlichkeit geschwächt, sondern gänzlich unterdrückt wäre, so müsste dann das sittliche Gefühl in ihr erst neu geweckt und begründet werden, was nicht anders denkbar wäre, als durch Ankündigung des Sittengesetzes in einer übernatürlichen Kundmachung Gottes oder durch Offenbarung. Der Inhalt einer solchen Offenbarung kann nun aber nie etwas anderes sein, als was schon in der vernünftigen Natur des Menschen angelegt ist, nämlich das allgemeine sittlich-religiöse Bewusstsein von Gesetzen des Guten und von Gott als heiligem Gesetzgeber. Dass aber dieser im menschlichen Geist von Haus aus angelegte Inhalt an ihn herantritt in der Form einer übernatürlichen göttlichen Kundgebung, diess ist unter gewissen geschichtlichen Voraussetzungen eine wohl zu begreifende Erscheinung des menschlichen Bewusstseins, erklärlich eben aus jenem Zwiespalt zwischen Vernunftanlage und übermächtiger Sinnlichkeit, in welchem der Mensch sich selbst, seinem wahren Wesen entfremdet ist, dasselbe also nur als fremdes, von aussen ihm zukommendes, erfassen kann. Hierbei fügt Fichte ausdrücklich hinzu, dass es der theoretischen Vernunft zur Untersuchung anheimgestellt bleiben müsse, was einer solchen als göttliche Kundgebung vorgestellten Begebenheit an sich zu Grunde liegen möge; und es sei wohl möglich, dass das, was der Einbildungskraft als unmittelbare übernatürliche Thatsache erscheine, sich als eine formal ganz natürliche, wenn auch inhaltlich übernatürliche, weil der übersinnlichen Welt der Freiheit angehörige Begebenheit erkennen lasse. Man sieht, Fichte steht hier, was die Frage nach der objektiven Realität einer supranaturalistischen Offenbarung betrifft, noch so ziemlich auf dem Boden des Kant'schen „non liquet". Zugleich aber deutet sich doch schon hierin der künftige

Fortschritt über Kant hinaus an, dass Fichte, indem er das Ansich der Offenbarung noch dahingestellt sein lässt, sich inzwischen anschickt, den subjektiven Offenbarungsglauben als ein unter Umständen natürliches und nothwendiges Phänomen des menschlichen Bewusstseins zu erklären, wobei er auf die Rolle, welche die Einbildungskraft als Mittlerin unserer sinnlichen und geistigen Natur spiele, bedeutsam hinweist.

Den entscheidenden Fortschritt über Kant hinaus hat Fichte in seiner „Wissenschaftslehre" gemacht. Dieselbe sollte zwar nach seiner Meinung nichts anderes sein als die richtig erklärte Kant'sche Lehre. Und in der That zog sie diejenigen Consequenzen derselben, welche allein übrig blieben, wollte man dem Skepticismus entgehen, welchen Aenesidemus Schulze als das unmittelbare Ergebniss aus der Zwiespältigkeit der Kant'schen Prinzipien nachgewiesen hatte. Fichte war mit den scharfsinnigen Kritikern Kant's darin völlig einverstanden, dass die Annahme eines vom Ich verschiedenen Dinges an sich, das von uns unerkennbar und gleichwohl die Ursache aller unserer Empfindung und unseres Erkenntnissstoffes sei, „die abenteuerlichste Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus" wäre, eine Halbheit und ein Selbstwiderspruch, der allerdings nur zum vollendeten Skepticismus eines Hume, welchen Kant eben überwinden wollte, zurückführen müsste. Allein dass jene Annahme die wirkliche Meinung Kant's darstelle, wie seine Kritiker voraussetzten, davon kann sich Fichte nicht überzeugen. Sollte Kant wirklich die Empfindung vom Eindruck eines ausser uns vorhandenen Dinges ableiten, so müsste Fichte die „Kritik der reinen Vernunft" eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes. Im Gegensatz zu solcher Halbheit erscheinen ihm nur zwei Standpunkte konsequent: entweder man macht zum Prinzip das vom Bewusstsein unabhängige Ding — Dogmatismus; oder das vom Ding unabhängige Bewusstsein — Idealismus; jener ist konsequent von Spinoza vertreten, letztern will Fichte als die wahre Consequenz Kant's nachweisen. Welchen von beiden formal gleichsehr möglichen Standpunkten man wähle, ist nach Fichte in erster Linie eine Sache des Charakters; der freie in sich selbst ruhende Charakter wird auch das in sich selbst begründete Ich zum Ausgangspunkt seiner Weltanschauung machen. Aber auch theoretisch ist diess das einzig Mög-

liche, denn der Dogmatiker kann vom Ding aus nie das Bewusstsein erklären, also nie die Erkenntniss, die er doch selber haben will, als seine Thätigkeit begreiflich machen; mag er noch so scharfsinnig Ding an Ding im fortgehenden Causalnexus reihen, er wird nie in dieser einförmigen Kette einen Punkt erreichen, wo das Ding sich in Vorstellung wandelte, wo zum Sein und Geschehen das Sehen dieses Seins und Geschehens hinzukäme, wo das Ding Objekt würde für eine Intelligenz. Diese einfache Wahrheit ist in der That der Fels, an welchem noch jeder einseitige Realismus, d. h. Materialismus gescheitert ist und in alle Ewigkeit immer wieder scheitern muss.

Fichte hat nun freilich den Knoten der Kant'schen Philosophie kühn und gewaltig mit dem Schwert zerhauen: Das fatale Ding an sich, ohne welches man (nach Jakobi's trefflichen Worten) nicht in die Kant'sche Philosophie hineinkommen kann und mit welchem man doch nicht in ihr bleiben kann, beseitigt Fichte einfach damit, dass er es zu dem eigenen Produkt des Ich macht, dessen produktive Einbildungskraft auf die selbstgesetzte Schranke seiner Thätigkeit reflektirt und dieselbe, weil sie der bewussten Reflexion vorausgegeben ist, als einen von aussen gegebenen Gegenstand anschaut; die ganze objektive Welt ist hiernach nur die Erscheinung der unendlich schaffenden und reflektirenden Thätigkeit, die das Wesen des Ich selbst ist. Der halbe und unklar schillernde Idealismus Kant's war hiermit allerdings in einem ganzen und konsequenten Idealismus vollendet. Aber diese Consequenz war zunächst durch eine starke Einseitigkeit erkauft. Indem die Wissenschaftslehre von dem Ich, dessen Bewusstsein der Gegenstand der Kant'schen Kritik gewesen war, also vom empirischen menschlichen Ich ausging, und die ganze objektive Welt zu seinem selbstgesetzten Bewusstseinsphänomen machte, erschien das menschliche Ich als der Weltschöpfer — eine Paradoxie, die in die Fichte'sche Wissenschaftslehre keineswegs vom Missverstand hineingedeutet ist, sondern in ihr wirklich liegt; doch freilich so, dass auch der Ansatz zur Ueberwindung dieser Einseitigkeit von Anfang nicht fehlte. Denn wenn doch das bewusste Ich nie ist ohne seinen Gegensatz, das Nichtich, beide sich also gegenseitig bedingen, weil Bewusstsein eben nur wird durch diese Entgegensetzung, so liegt ja freilich der Schluss sehr nahe, dass nicht bloss das eine der beiden Glieder (das Nichtich, Objekt) Erschei-

nung und Produkt des andern sei, sondern beide Erscheinung und Produkt eines Dritten und Höheren seien, das sich dann zu beiden, zu Ich und Welt, als der transscendentale Realgrund verhalten muss und sonach mit dem Subjekt, dem Ich, so wenig wie mit dem Objekt. dem Ding, zusammenfallen kann. So führt der konsequent-subjective Idealismus allerdings mit innerer Nothwendigkeit weiter zum objektiven oder absoluten, welche Wendung Fichte selber später im Einklang mit Schelling genommen hat. Dass aber darum doch diese spätere objektive Wendung von dem ursprünglichen subjektiven Idealismus Fichte's sehr bestimmt zu unterscheiden ist, diess zeigt sich nirgends klarer, als eben in der Religionsphilosophie des früheren und des späteren Standpunkts.

Die erstere findet sich in den Schriften, die auf den bekannten Atheismusstreit Bezug haben. In dem Aufsatz: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798) setzte sich Fichte zum Zweck, gegenüber dem skeptischen Atheismus des Kantianers Forberg den religiösen Glauben als ein wesentliches Element unseres vernünftigen sittlichen Bewusstseins nachzuweisen und damit seine Wahrheit zu begründen; „denn was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin nothwendig; und was nicht nothwendig ist, ist eben darum vernunftwidrig; das Fürwahrhalten des letztern ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge“. Er zeigt zuerst, dass der Gottesglaube nicht abgeleitet werden könne aus unserem sinnlichen Bewusstsein, vermöge des Schlusses aus der Existenz und Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben. Eines solchen Schlusses sei der unter der Vormundschaft der Vernunft und ihres Mechanismus stehende Verstand nicht fähig. Denn entweder erblicke man die Sinnenwelt aus dem Standpunkt des gemeinen Bewusstseins, der zugleich der der Naturwissenschaft sei, oder vom transscendentalen Gesichtspunkt aus. Im ersteren Fall sei die Vernunft genöthigt, bei der Welt als einem Absoluten stehen zu bleiben; sie muss die Welt als ein organisirtes und organisirendes Ganzes betrachten, das den Grund aller seiner Phänomene in sich selbst, in seinem immanenten Gesetz enthält. Eine Erklärung der Welt und ihrer Form aus Zwecken einer Intelligenz ist unmöglich; denn die Bestimmungen einer Intelligenz sind Begriffe: wie nun diese sich entweder in Materie verwandeln (nach der Lehre

von der „Schöpfung aus Nichts“) oder auf eine selbstständige ewige Materie bearbeitend einwirken sollten? darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen. Dagegen vom transscendentalen Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre aus betrachtet, ist die Sinnenwelt der Widerschein unserer eigenen inneren Thätigkeit und nicht eine für sich bestehende Welt; was aber nicht ist, nach dessen Grund kann nicht gefragt werden und es kann also auch nichts ausser ihm angenommen werden, um es zu erklären. Gibt es sonach von der Sinnenwelt aus keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzusteigen, so kann diese nur von dem unmittelbar gegebenen Uebersinnlichen aus begründet werden, also von unserem Bewusstsein der Freiheit und der sittlichen Bestimmung. Diess ist das absolut Positive und Gewisse, über welches nicht zurückgegangen werden kann auf einen tieferen Grund; aber in seiner unmittelbaren Gewissheit liegt auch aller wesentliche Glaube als die nothwendige Voraussetzung von jenem schon mit eingeschlossen. Sofern ich nämlich an meine sittliche Bestimmung nicht ernstlich und thatkräftig glauben kann, ohne die Ausführbarkeit meiner sittlichen Zwecke in der Sinnenwelt anzunehmen, so ist im Glauben an meine Freiheit und Bestimmung unmittelbar zugleich mitgesetzt der Glaube an das Geordnetsein der Sinnenwelt für die sittlichen Zwecke der Freiheit. Die Welt erscheint, von hier aus betrachtet, nur noch als „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht“, diese als das einzig Wesenhafte, auf welches alles Andere nur als Mittel und Erscheinung bezogen ist. Eben diese „moralische Ordnung“ nun ist das Göttliche, was den Gegenstand alles wahren Glaubens bildet; daher auch das einzig mögliche Glaubensbekenntniss darin besteht: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Das ist aber auch der ganze und vollständige Glaube. Jene lebendige und wirkende Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Denn die moralische Ordnung ist nicht etwas Zufälliges, das erst von einem äusseren Grunde abgeleitet werden müsste; sie ist ja selbst das absolute Erste aller objektiven Erkenntniss, der in sich unbedingte Grund aller andern Gewissheit. Wollte man auch von der moralischen Ordnung den Schluss machen auf ihren Grund in einem besonderen Wesen und diesem Persönlichkeit beilegen, so hätte

man damit erst nichts gewonnen, sondern sich nur in unlösliche Schwierigkeiten verwickelt. „Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construktion dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut, wie zuvor.“ Der Glaube muss also, ohne nach tieferem Grunde zu fragen, einfach bei dem unmittelbar Gegebenen stehen bleiben, welches zweifellos gewiss ist: dass es eine moralische Weltordnung gibt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale, insofern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plan, dass ohne ihn kein Haar fällt vom Haupte und kein Sperling vom Dach, dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt und jede böse sicher misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. So unzweifelhaft aber, als diess, ist andererseits auch, dass der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist.

Weiter ausgeführt hat Fichte diese Gedanken in der Schrift: „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus“ (1799). Moralität und Religion, sagt er hier, sind absolut Eins, beide ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durch's Thun, das zweite durch Glauben; die philosophische Distinktion der Ansicht für eine wirkliche Unterscheidung der Sachen zu halten, ist hier schädlicher als irgendwo. Sobald sich nur der Mensch zum Wollen der Pflicht schlechthin um der Pflicht willen erhebt, so versetzt er sich in die Welt des Uebersinnlichen und damit drängt sich ihm die Gewissheit und der Geist dieser anderen Welt auf; die Befreiung des Willens, die er sich selbst verschafft, wird ihm dann Mittel und Unterpfand einer Befreiung seines ganzen Seins, denn er erkennt dann

alles Sinnliche als blossen Widerschein jenes Uebersinnlichen, als Mittel der sittlichen Pflicht, es hört ihm auf, Selbstzweck zu sein. In dieser seiner unmittelbaren Beziehung auf die Welt des Guten hat der Mensch Gott, aber ein Sein Gottes ausser und hinter dieser Beziehung noch anzunehmen ist kein Grund, — es wäre denn, dass man einen substantiellen und aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott eben um der sinnlichen Glückseligkeit willen haben möchte. Und diess, meint Fichte, sei allerdings der Fall bei seinen Gegnern und Anklägern; weil ihr Herz durch das sinnliche Sein befriedigt werde, bleibe auch ihr Denken beim sinnlich plumpen Dogmatismus stehen. „Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen: Das ist sein Grundcharakter. Wer da Genuss will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertödtet in uns immer die Begierde. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen, ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich „der Fürst der Welt“, der schon längst durch den Mund der Wahrheit gerichtet ist. Was sie Gott nennen, ist mir ein Götze; sie sind die wahren Atheisten; dass ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, ist's, was sie Atheismus nennen.“

Wir begegnen hier einer analogen paradoxen Einseitigkeit, wie in der Wissenschaftslehre. Einseitig ist die Polemik gegen die Gegner, als ob ihre Vorstellung eines persönlichen ausserweltlichen Gottes nothwendig in sinnlicher Denkart begründet wäre und nicht auch mit reiner praktischer Frömmigkeit verbunden sein könnte und gewiss oft wäre! Es zeigt sich hier eine schwache Seite Fichte's, dass es ihm sehr schwer wurde, sich in fremde Vorstellungsweisen unbefangen und mit billiger Würdigung derselben hineinzuversetzen; weil bei ihm das Denken so unmittelbar eins war mit dem Charakter, schob er gar zu rasch auch bei Andern rein theoretische Abweichungen auf Rechnung von Charakterfehlern. — Einseitig war aber auch seine positive Antithese. Denn die „moralische Ordnung“, die er hier als das Göttliche proklamirt, ist doch immer nur ein Formalprinzip, ein Gesetz, welches als solches noch unmöglich die Idee Gottes erschöpfen kann; dieselbe

mag so übersinnlich, als man will, gefasst sein, immer wird sie doch irgendwie als ein Realprinzip alles endlichen Daseins, auch des sittlichen Menschenlebens, gedacht werden müssen. Ein absolutes Formalprinzip, neben welchem die positive Realität nur in das menschliche Ich fiele, ist überhaupt gar nicht konsequent zu denken. Fichte selber hat diess auch später auf's Klarste erkannt und daher seinen eigenen früheren Standpunkt als eine noch untergeordnete Weltansicht bezeichnet, über welche sich die wahre Religiosität wie Philosophie hoch erhebe. Und wir gehen sicher nicht irre, wenn wir als Motiv dieser spätern Wendung neben den inneren dialektischen Gründen, die in der Wissenschaftslehre selber lagen, auch eben diesen Atheismusstreit betrachten, der Fichte Anlass gab, über das Verhältniss des menschlichen Ich zum Wesen Gottes sich klarere Rechenschaft zu geben, als er von Anfang gethan hatte.

Von jener paradoxen und schroffen Haltung lenkte Fichte bald schon (in den „Rückerinnerungen, Antworten und Fragen“ 1799) zu einer besonneneren Betrachtungsweise zurück. Von besonderer Bedeutung ist hier die scharfe Unterscheidung zwischen der Religion selbst als praktischem Leben und der Religionstheorie, sei es theologischen oder philosophischen. Die Religionsphilosophie kann wohl und muss zeitweise, wie Fichte meint, in Streit kommen mit der Theologie als der positiven Religionslehre, aber damit ist sie noch keineswegs in Streit mit der Religion selbst, mit dem lebendigen religiösen Sinn der Menschen. „Religion zwar ist Angelegenheit aller Menschen, und Jeder redet da mit Recht hinein und streitet. Aber Religionsphilosophie ist nicht Religion und nicht für Alle und Aller Urtheil: die Religion ist wirkend und kräftig, die Theorie ist todt an ihr selber: die Religion erfüllt mit Gefühlen und Empfindungen, die Theorie spricht nur von ihnen; sie zerstört sie weder, noch sucht sie neue zu erzeugen.“ Daraus folgert er die Regel für die religiöse Volkserziehung, dass die religiöse Bildung nicht von einem theoretischen Unterricht ausgehen dürfe, sondern von der Bildung des Herzens zur reinen Tugend und Sittlichkeit; auch soll nicht vom Dasein oder Wesen Gottes an sich geredet werden, sondern nur von seinen Beziehungen zu uns, seinen Thaten; übrigens soll der religiöse Unterricht überhaupt nicht Neues in den Menschen hineinbringen, sondern nur das, was schon in ihm liegt, entwickeln und beleben.

Die Vertiefung des subjektiven zum objektiven Idealismus oder ethischen Pantheismus, wie man es auch wohl genannt hat, tritt zuerst auf in der Schrift über „die Bestimmung des Menschen“ (1800), welche unmittelbar nach der Uebersiedelung Fichte's nach Berlin geschrieben wurde. Er geht davon aus, dass nicht der sinnliche Schein und nicht das raisonnirende Wissen uns zur wahren Weltanschauung führen könne; jener lässt uns die Natur als das allein Reale erscheinen und beraubt uns unserer persönlichen Freiheit und Würde, indem er uns zu blossen Naturwesen und unfreien Gliedern des Naturmechanismus degradirt; dieses hebt zwar die Realität der Natur auf und macht sie zum blossen Bild unseres Bewusstseins, aber es hebt auch zugleich die Realität unseres Ich auf, macht auch das Selbstbewusstsein zum blossen Traumbild und nimmt im allgemeinen Illusionismus dem Leben alle wahre Bedeutung, allen Werth. Aus diesem Schiffbruch alles realen Erkennens können wir uns nur retten durch Anerkennung einer höheren Realität, durch den Glauben, der aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande kommt, der Sache des Gewissens, nicht der Klügelei ist. Indem das Gewissen uns unsere Bestimmung, sittlich zu handeln, vorschreibt, fordert es damit die Annahme einer realen Welt selbständiger Wesen, auf welche und mit welchen wir handeln sollen. „Meine Welt ist Objekt und Sphäre meiner Pflichten und nichts anderes. Die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft.“ Die Sinnenwelt, welche das unmittelbare Objekt unseres Handelns und das Medium der Wechselwirkung der freien Wesen ist, beruht nur auf der Uebereinstimmung der Gefühle, Anschauungen und Gedanken der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung, d. h. aber: sie beruht auf der übereinstimmenden Beschränkung der Vernunft in diesen Vernunftwesen. Bis zu diesem Begriff, so wird auch noch jetzt versichert, komme die Philosophie des blossen reinen Wissens und müsse dabei stehen bleiben als bei einem Höchsten. Aber Fichte thut nun doch den entscheidenden Schritt über diesen Punkt hinaus mit der Frage: „Was könnte die Vernunft beschränken, ausser was selbst Vernunft ist, und was alle endliche Vernunft beschränken, ausser der unendlichen? Diese Uebereinstimmung Aller über die zum Grunde zu legende, gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt als Sphäre unserer Pflicht, welche ebenso unbegreiflich ist, wie unsere Uebereinstimmung über die Produkte

unserer gegenseitigen Freiheit — diese Uebereinstimmung ist Resultat des Einen ewigen unendlichen Willens. Unser Glaube an sie, den ich oben als Glauben an unsere Pflicht betrachtete, ist eigentlich Glauben an Ihn, an seine Vernunft und an seine Treue. Nur die Vernunft ist, die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Nur in unseren Gemüthern erschafft er eine Welt, wenigstens das, woraus wir sie entwickeln: den Ruf zur Pflicht und übereinstimmende Gefühle, Anschauungen und Denkgesetze. Es ist sein Licht, in welchem wir das Licht und Alles, was in diesem Licht uns erscheint, erblicken. Alles unser Leben ist sein Leben, wir sind ewig, weil Er es ist. Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfasst, wohl darf ich mein Gemüth zu dir erheben, denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir und die meinige tönt in dir wieder und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Räthsel meines Daseins werden gelöst und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste.“ Diess lautet nun doch wesentlich anders, als das Glaubensbekenntniss des blossen moralischen Rechtthuns. Allerdings bleibt Fichte auch jetzt noch dabei, dass das (anthropomorphe) Bild, das der grübelnde Verstand von Gott mache, lächerlich und dem Weisen sogar abscheulich sei, weil er wisse, dass wir unser diskursives Bewusstsein und die Persönlichkeit, in deren Begriff Schranken liegen, nicht auf Gott übertragen dürfen, ohne ihn zu verendlichen, zu einem grossen Menschen zu machen; überhaupt können und brauchen wir nicht zu wissen, wie Gott an sich selber sei, aber seine Verhältnisse und Beziehungen zu uns liegen darum doch klar vor Augen: wir wissen, dass er lebt und erkennt, will und wirkt, denn unser Leben und sittliches Bewusstsein und sittliche Kraft ist alles seine Wirkung, Erscheinung seines Seins, der unendlichen Vernunft, die allgegenwärtig ist der endlichen. In Ihm sehen wir auch die Welt in neuem Licht: es ist keine Natur mehr, kein Schicksal, nur Gott, sein Wille und seine Vorsehung ist die höhere Natur, in welcher Alles gut, absolut zweckmässig ist, was geschieht, auch das Böse nur ein Mittel im Dienst der höchsten Weisheit und Güte, auch der Tod nur die Geburt zu einem neuen, herrlicheren Leben. So erscheint das ganze Universum von hier aus in

verklärter Gestalt: verschwunden die todte lastende Masse, Alles wogend von Leben und Kraft, und all dieses Leben ist Gottes Leben, das dem religiösen Auge in der äussern wie innern Welt erscheint: „Ich bin dir verwandt und was ich rund um mich her erblicke, ist mir verwandt, es ist Alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geistesaugen mich an und redet mit Geistertönen an mein Herz. Auf das mannigfaltigste zertheilt und getrennt schaue in allen Gestalten ausser mir ich selbst mich wieder und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Thautropfen mannigfach gebrochen sich selbst entgegenglänzt. Dein Leben fliesst, im Auge des Sterblichen mannigfach versinnlicht, durch mich hindurch herab in die ganze unermessliche Natur.“ — Von hier ist nur ein Schritt noch zur Schelling'schen Naturphilosophie wie zur Religionsphilosophie der Schleiermacher'schen Reden, die zu gleicher Zeit entstanden. Ob vielleicht der Einfluss Schleiermacher's und seines Berliner Kreises zu dieser Wendung Fichte's beigetragen haben mag? So gewiss es ist, dass diese Wendung vom subjektiven zum objektiven Idealismus und damit zugleich vom Moralismus zur religiösen Mystik durch die eigene Consequenz von Fichte's früherem, an Kant anschliessenden Standpunkt gefordert war, so werden wir doch kaum fehlgehen in der Annahme, dass zu dieser Entwicklung auch die persönlichen Eindrücke in den neuen Umgebungen positiv und negativ mitgewirkt haben.

Auch negativ. Denn Fichte, der es bisher mit verfolgungssüchtiger Orthodoxie zu thun gehabt hatte und dadurch zur scharfen Opposition gegen die traditionellen Positionen gereizt worden war, fand jetzt Gelegenheit, den Geist der seichten und frivolen Aufklärung kennen zu lernen, wie sie im damaligen Berlin ihren Hauptsitz hatte, welche mit dem Aberglauben auch jeden Glauben, jede tiefere Ueberzeugung von sich geworfen hatte und die Leere doch in keiner Weise aus ihrem philosophischen Bewusstsein auszufüllen vermochte. Wie sehr diese Sinnesweise Fichte zuwider war, ergibt sich aus den sämmtlichen Reden über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (1804), das er bekanntlich als die Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit bezeichnete, weil die Gesellschaft, indem sie sich von aller Autorität befreite, zugleich allen vernünftigen und idealen Gehalt des Denkens und Lebens eingebüsst habe. Insbesondere über

die religiöse Freigeisterei fällt er in der 16. dieser Vorlesungen das scharfe Urtheil: „Das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen und wir haben es vernommen und es wird von dieser Seite nichts Neues und nichts besser gesagt werden, als es gesagt ist. Wir sind desselben müde; wir fühlen seine Leerheit und völlige Nullität, welche es uns in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige gibt. Er bleibet, dieser Sinn, und fordert dringend ein Geschäft für sich. Eine männlichere Philosophie hat seitdem ihn dadurch zu beschwichtigen versucht, dass sie einen andern Sinn in Anspruch nahm, den für absolute Moralität, unter dem Namen des kategorischen Imperativ. Manches kräftige Gemüth hat daran sich aufgerichtet und gestählt; aber diess konnte nur eine Zeit lang dauern; gerade dadurch, dass ein verwandter Sinn gebildet wird, fühlt der unbefriedigte um so stärker seine Nichtbefriedigung. Wird nur endlich das Wahre an ihn kommen, so wird er, gerade darum, weil er geruhet und an mancherlei Unrichtigem sich versucht hat, dieses Wahre um so schärfer unterscheiden und umso inniger sich aneignen."

Die wahre Religion unterscheidet also Fichte von jetzt an auch auf's bestimmteste von der reinen Sittlichkeit, mit welcher er sie früher als absolut eins bezeichnet hatte: „Sie tritt durchaus nicht in die Erscheinung und treibt den Menschen zu nichts, was er nicht ausserdem gethan hätte. Aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst und durchaus frei und durchaus klar und selig, mit einem Wort: sie vollendet seine Würde." Der Sittliche gehorcht dem Pflichtgebot in seiner Brust, schlechthin, weil es gebietet; aber er weiss dabei nicht, was die Pflicht, der er sein Sein opfert, eigentlich wolle und was sie an sich selber sei? Sein Thun mag daher äusserlich, in der Erscheinung noch so vollkommen sein, so ist doch innerlich, in der Wurzel seines Wesens, noch Zwiespalt, Unklarheit, Unfreiheit, und darum Mangel an absoluter Würde. Erst die Religion ist's, die dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes eröffnet, das als Pflichtgebot dem freien und edlen, als Naturgesetz dem unedleren Werkzeug gebietet; sie lässt ihn dasselbe als das lebendige Entwicklungsgesetz des Einen unendlichen Lebens erkennen. Was der moralische Mensch Pflicht und Gebot nannte, ist dem Religiösen die geistigste Blüthe des Lebens, sein Ele-

ment, in welchem er allein athmen kann. Für ihn kommt das gebietende Soll zu spät, ehe es gebietet, will er schon und kann nicht anders wollen. Wie vor der Moralität alles äussere Gesetz verschwindet, so verschwindet vor der Religiosität selbst das innere; der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt, denn der Wille, die Lust, die Liebe, die Seligkeit hat das Gesetz in sich aufgenommen. Die Schmerzen der Selbstüberwindung, die für den Moralischen das stumme Opfer blinden Gehorsams ist, sind dem Religiösen nicht mehr eigener Schmerz, sondern der Schmerz einer niedern Natur, die gegen sein wahres Selbst verschworen ist, die Wehen einer neuen Geburt, welche über alle Erwartung herrliches Leben erzeugt. Ueber Zeit und Vergänglichkeit ist der von der Religion Geweihte erhaben; denn sein Leben wurzelt in dem Einen göttlichen Grundleben, darum hat und besitzt er in jedem Moment das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit unmittelbar und ganz. Die Sittlichkeit verhält sich zu der so verstandenen Religion wie eine vorbereitende Vorstufe: „Durch Sittlichkeit gewöhnt man sich erst an den Gehorsam, und dem geübten Gehorsam erst geht die Liebe auf als seine süsseste Frucht und Belohnung.“

Ist hiermit die Religion nach ihrer praktischen oder mystischen Seite, wie sie harmonische Grundstimmung des Gemüths ist, beschrieben, so führt Fichte im Folgenden weiter aus, dass diese Stimmung auf einer theoretischen Weltansicht ruhe, welche die ganze Welt und alles Leben in der Zeit nicht für das wahre und eigentliche Dasein gelten lasse, sondern als die getheilte Erscheinung des in sich einigen göttlichen Seins betrachte. Nach dieser Seite kann er geradezu sagen: „Metaphysik, zu deutsch: Uebersinnliches, ist das Element der Religion. Vom Anbeginn der Welt an bis auf diesen Tag war die Religion, in welcher Gestalt sie auch erscheinen mochte, Metaphysik; und wer die Metaphysik, lateinisch: alles Apriori, — verachtet und verspottet, der weiss entweder gar nicht, was er will, oder er verachtet und verspottet die Religion.“ „Die Religion ist gar kein Thun noch Thätiges, sondern sie ist eine Ansicht, sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltung des Lebens in sich trägt und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt. Das richtige Handeln findet sich dann von selber, denn die Wahrheit kann nicht anders handeln als nach der Wahrheit; aber dieses richtige Handeln ist kein Opfer mehr, noch ein Dulden und

Entbehren, sondern es ist selber die Ausübung und Ausströmung der höchsten inneren Seligkeit."

So unleugbar es ist, dass in diesen Sätzen treffende Wahrheiten enthalten sind, dass sie dem eigenthümlichen Wesen der Religion ungleich näher kommen, als die frühere Zusammenfassung derselben mit dem moralischen Handeln, so wenig kann uns doch auch die Unklarheit entgehen, welche darin liegt, dass die Religion jetzt mit der Metaphysik, der Theorie, dem Denken über die Welt so nahe zusammengestellt wird, dass ihr eigenthümlicher Unterschied gegenüber der Wissenschaft zu verschwinden droht. Eine bestimmtere Abgrenzung der Religion auch nach dieser, wie nach jener Seite hin finden wir erstmals in der Schrift: „Anweisung zum seligen Leben" (1806).

In der einleitenden dieser Vorlesungen wird der Begriff des seligen Lebens entwickelt: Leben, Liebe und Seligkeit sind schlechthin Eins und dasselbe. Offenbare mir, was du wahrhaft liebst, was du mit deinem ganzen Sehnen suchst und anstrebst, wenn du den wahren Genuss deiner selbst zu finden hoffest, und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet; was du liebest, das lebest du. Diese Liebe ist eben dein Leben und die Wurzel, der Sitz und Mittelpunkt deines Lebens. Alle übrigen Regungen in dir sind Leben nur, inwiefern sie sich nach diesem einzigen Mittelpunkt hin richten. Aber das wahre Leben ist nur das Leben in der Einheit mit dem wahren einen und unwandelbaren Sein, das Leben in Gott, die Liebe Gottes; wogegen die Weltliebe, das Leben in dem wechselnden und scheinenden Dasein ein blosses Scheinleben ist, das nach Befriedigung stets sucht und jagt, ohne sie doch irgendwo im Endlichen wirklich zu finden. Ergriffen werden kann aber das Ewige nur durch den Gedanken; es besteht das wahrhaftige Leben im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selbst und der Welt als hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen. „Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens (die Spekulation) kommt die Gottheit und ist mit keinem andern Sinn zu fassen;" nicht in (blossen) Empfindungen und Gefühlen, denn diese sind vom Ungefähr abhängig, dunkel und dauerlos; auch nicht in moralischen Handlungen, denn zur wahren, das Gute frei schaffenden Tugend erhebt sich ja Niemand, der die Gottheit nicht in klaren Begriffen liebend umfasst. Eben diese wahre Ansicht unserer selbst und der Welt im unveränderlichen

göttlichen Wesen ist „der Glaube“, von dem auch das Christenthum die Seligkeit abhängig macht. Erst nachdem dieser wahre Glaube aus der Welt verschwunden war, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so „auf wildem Holze edle Früchte gesucht.“ Dass aber Fichte unter diesem denkenden Erfassen des Ewigen und Göttlichen keineswegs einen bloss theoretischen Akt versteht, verräth sich schon darin, dass er den Weg zu diesem wahrhaftigen Denken ganz als religiöse Umwandlung, als „Wiedergeburt“ schildert. Die erste Bedingung dazu ist: Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine! Die Gegenstände unserer Liebe müssen erbleichen und entschwinden, damit wir sie im Aether der neuen Welt, die uns aufgeht, verschönert und verklärt wieder erhalten. Das Endliche muss sterben; „es stirbt im Scheinleben immerfort, wo aber das wahre Leben beginnt, stirbt es in dem Einen Tode für immer und für alle die Tode, die im Scheinleben seiner warten.“

Wir sehen, diese „Anweisung zum seligen Leben“ will eine Art von religiös-philosophischer Heilslehre geben. Wie nun die Dogmatik den Heilsprozess in eine bestimmte Ordnung von aufeinanderfolgenden Stufen und Formen des religiösen Hergangs gebracht hat, so unterscheidet Fichte die verschiedenartigen Weisen der praktischen und theoretischen Weltanschauung als ebensoviele Stufen des geistigen Entwicklungsprozesses der Menschen.

Die erste, niederste und oberflächlichste Weise, die Welt zu nehmen, ist die, welche die sinnliche Erscheinung für das wahre und höchste Sein hält (theoretischer und praktischer Materialismus). Die zweite Ansicht betrachtet die Welt als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem System vernünftiger Wesen, und sieht eben in dem ordnenden Gesetz, dem gebietenden und verbietenden Imperativ, das eigentlich Reale, Grund und Zweck der Erscheinungswelt; diess ist der Standpunkt der Kant'schen Philosophie, wie Fichte sie aufgefasst und seiner eigenen Rechts- und Sittenlehre zu Grunde gelegt hatte (wenn er freilich hinzufügt, dass er sie gleichwohl „niemals als die höchste Weltansicht betrachtet“ habe, so ist das eine offenbare Selbsttäuschung). Die dritte Ansicht ist die aus dem Standpunkt der wahren und höheren Sittlichkeit. Auch hier gilt ein Gesetz für die Geisterwelt als das Höchste und Erste, das absolut Reale;

aber das Gesetz nicht als ein lediglich ordnendes, sondern als ein schaffendes, welches nicht bloss, wie jenes, die Form der Idee, sondern die reale Idee selbst anstrebt, indem es die Menschheit in dem von ihm Ergriffenen zum Abbild und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens macht. Durch diese höhere Moralität allein ist Religion (besonders die christliche), Weisheit und Wissenschaft, Gesetzgebung und Kultur, die Kunst und alles Gute und Achtungswürdige in die Welt gekommen; unter den Philosophen mag ein Plato und Jakobi sie ahnend gestreift haben, am meisten aber findet sie sich bei den Dichtern. Die vierte Ansicht ist die der Religion, welche das Heilige, Gute und Schöne als die volle und einzige Erscheinung des Wesens Gottes in uns erkennt. Nach ihr ist Gott allein und ausser ihm ist nichts (versteht sich im absoluten Sinne von „Sein"); wir sind seine unmittelbare Erscheinung, die Welt seine mittelbare Erscheinung, vermittelt nämlich durch unser Bewusstsein, in dessen Reflexion das Eine göttliche Leben gebrochen erscheint in eine Vielheit von Dingen, wie das Eine Licht im Prisma sich bricht zur Mannigfaltigkeit der farbigen Strahlungen. Weil wir also das Eine nur sehen im Reflex des Bewusstseins als Vieles, als Welt der Erscheinungen, darum sehen wir überall nicht Gott, sondern nur seine Hülle, heisse sie nun materielles Ding oder ideelles Gesetz, Naturgesetz oder Sittengesetz: immer ist's doch nicht er selbst, „immer verhüllt uns die Form das Wesen, immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserem Auge im Wege". Doch das gilt nur für den empirischen Standpunkt der am Einzelnen haftenden Weltbetrachtung (sei es der sinnlichen Wahrnehmung, sei es der verständigen Reflexion, die doch auch nur vom Einen zum Andern diskursiv fortgehe). Aber „erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Prinzip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und wirst!" Die Vielheit der äusseren Erscheinungen, die zwar für das empirische Bewusstsein bleibt, wird jetzt erkannt als das, was sie ist, als der wesenlose Widerschein des Einen göttlichen Seins im Spiegel der Reflexion, aber als das Wesen selbst, als das unmittelbare und kräftige Leben Gottes wird des Menschen heiliges Leben und Lieben erkannt. „Willst du Gott schauen,

wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist! Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schaust ihn an! Ergib dich selber ihm und du findest ihn in deiner Brust!“ — Sieht die Religion also in allem Mannigfaltigen die Erscheinung des Einen göttlichen Lebens, so fügt die Wissenschaft (in ihrer Vollendung als Philosophie) noch als fünfte und letzte Stufe hinzu die Erkenntniss des Wie? dieses Zusammenhangs; sie verwandelt den Glauben in Schauen, indem sie das, was für die Religion nur absolutes Faktum ist, genetisch deducirt. Die Frömmigkeit an sich, als gottseliges und seliges Leben, ist von ihr nicht abhängig, nur die Klarheit der Ueberzeugung ist's was sie voraus hat. Und hat auch die Religion das mit der Wissenschaft gemein, dass sie nicht unmittelbar thätig, sondern betrachtend ist, eine ruhende Ansicht, die im Innern des Gemüths bleibt und nicht direkt zu einem bestimmten Handeln treibt, so hat sie doch auch wieder das Eigenthümliche, dass sie sich auf die Betrachtung nicht beschränkt, sondern zur praktischen Thatkraft wird, zum Willen, alles und jedes Geschäft als den Willen Gottes an uns und in uns zu betreiben. So ist die Religion „der innere Geist, der alles unser — übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes — Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht“.

Man muss anerkennen, dass Fichte sich hiermit zu einem sehr hohen und reinen Begriff der Religion erhoben hat. Sie ist ihm jetzt weder mit dem moralischen Handeln identisch (wie Anfangs), noch auch mit dem metaphysischen Denken (wie später); sie ist ihm vielmehr ein Höheres oder Tieferes, das zu beidem sich als „der innere belebende Geist“ und die harmonisirende Einheit verhält. Sie ist unser unmittelbares Bewusstsein von unserem Sein in Gott und Gottes Sein in uns, die Empfindung von der Einheit des göttlichen Seins in der Vielheit der individuellen Erscheinungsformen, in welchen es sich durch einen ursprünglichen Reflexionsakt gespalten hat, kurz, sie ist die Liebe Gottes, und zwar näher die Gott und uns „zu zweien scheidende und zu Einem verbindende Wechselliebe“, in welcher das göttliche Sein und das endliche Dasein oder Gott und Mensch Eins, „völlig verschmolzen und verflossen“ sind; und diese Liebe ist, wie Fichte ganz mit Spinoza sagt, „Gottes eigene Liebe zu sich selber in

der Form der Empfindung". Wohl ist das Göttliche an sich immer im Menschen und bildet den Kern und Grund seiner individuellen Existenz, die ebendarum auch eine unzerstörbare ist, die im sinnlichen Tode nur neue Wandlungen eingeht. Aber diess Göttliche ist für das auf den niederen Stufen der Sinnlichkeit oder Gesetzlichkeit noch gebundene Bewusstsein verdeckt; es tritt weder im Handeln noch im Fühlen hervor, so lange der Mensch etwas selbst zu sein begehrt, denn wo persönliche Selbstliebe ist, da ist nicht die Liebe Gottes, da kann Gott nicht zum Menschen kommen, der Mensch seiner Einheit mit Gott nicht inne werden. „Sobald sich aber der Mensch rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist alles in allem; der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst als die eigentliche Negation kann er vernichten und sodann versinkt er in Gott." Diess klingt nun zwar ganz im Sinn jener gotttrunkenen Mystik, die dem Einzelleben gar keine wahre Realität zuerkennt und in dem Aufhören des Scheines einer solchen, in der Zerstörung der Bewusstseinsillusion des besonderen Daseins das Ziel der religiösen Beseligung sucht. Und in der That streift Fichte an diesen akosmistischen Pantheismus auch sonst öfters bedenklich genug an, so z. B. wenn er geradezu sagt, dass „alles eigene Sein nur Nichtsein und Beschränkung des wahren Seins ist"; es liegt auch diese Consequenz sehr nahe für eine Philosophie, welche der Natur gar keine Realität zuerkennt, wie Fichte immer (auch noch in dieser späteren Phase) gethan hat; denn was die Besonderheit des individuellen Daseins begründet, ist ja eben die Leiblichkeit, die raumzeitliche und materielle Bedingtheit desselben; wird also diese für wesenlos, für ein blosses Reflexionsprodukt des Bewusstseins erklärt, so ist auch die Besonderung der individuellen Geister in Gefahr, ihre Realität einzubüssen und zum blossen Schein degradirt zu werden. Gleichwohl ist diess Fichte's eigentliche Meinung nicht gewesen; die „Selbstvernichtung", die zum Eintritt in's höhere Leben erforderlich ist, bedeutet doch nur den ethischen Akt der Aufgabe der Selbstliebe oder des eigenen, selbstisch beschränkten Willens; dabei bleibt aber nicht bloss die Ansicht seiner selbst als einer für sich bestehenden und in einer Sinnenwelt lebenden Person als unveränderliche Bewusstseinsform bestehen, sondern es ergreift sogar der Sichselbstverleugnende erst recht seine ihm eigenthümliche Bestimmung, so dass er fortan

nichts anderes sein will als das, was er, und nur er, zufolge seiner höheren Natur d. i. des Göttlichen in ihm sein soll und kann; die Aufgabe des falschen ungöttlichen Selbst ist also gerade die Verwirklichung des wahren Selbst, des göttlichen „Genius".

Daher ist denn auch die fromme Gottesliebe Fichte's, so nahe sie mit der Spinoza's verwandt ist, insofern doch wesentlich von dieser verschieden, als sie von blosser beschaulicher Erkenntniss Gottes und quietistischer Erhebung über die Welt des Handelns weit entfernt, vielmehr die Quelle der thätigsten und freudigsten Menschenliebe und Wirksamkeit für wahres Menschenwohl ist. So vergeblich es ist, dem, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch, so überflüssig ist es, diess dem zu sagen, der liebt, denn in der Liebe geht nothwendig die moralische Welt auf, „das moralische Handeln entfliesst ihr so still und ruhig, wie das Licht der Sonne zu entfliessen scheint und wie der inneren Liebe Gottes zu sich selbst die Welt wirklich entfliesst". Wer zu lieben glaubt, ohne zu handeln, der ist ein Phantast, der mit einem leeren Schein der Liebe sich selbst täuscht. Aber die Menschenliebe des Frommen ist nicht jenes weichliche Gutsein und Gutseinlassen, welches nur ein Zeichen absoluter Flachheit und innerer Zerflossenheit eines Geistes ist, der weder zu lieben vermag noch zu hassen. Er kümmert sich auch nicht um die sinnliche Glückseligkeit der Menschen, begehrt nicht, sie durch die äusseren Umstände selig machen zu wollen, so wenig, als Gott diess begehren kann. Was er an den Menschen liebt, ist nur ihr eigentliches Sein, ihr Sein in Gott, und ebendarum hasst er ihr beschränkendes ungöttliches Sein. Im Blick auf das, was die Menschen sein könnten, fühlt er heilige Indignation über ihr unwürdiges und ehrloses Dasein; im Blick aber auf das Göttliche, das sie im tiefsten Grund doch alle in sich tragen, und auf das tiefe Elend, das sie in ihrer Entfremdung von dem Bewusstsein dieses Göttlichen sich selber zufügen, überkommt ihn innigste Wehmuth; was er aber hasst, das ist der teuflische Fanatismus der Verkehrtheit, der alles ebenso nichtswürdig zu machen strebt, als er selbst ist. Die ganze unversiegbare Kraft der Liebe offenbart sich im Religiösen darin, dass er nie, welches auch seine Misserfolge und Enttäuschungen seien, es aufgibt, an der Veredlung seines Geschlechtes zu arbeiten. So wird ihm die Liebe eine ewig fortrinnende Quelle von Glauben und Hoffnung, nicht an Gott

und auf Gott, denn Gott hat er schon allgegenwärtig in sich lebend und hat darum nichts von ihm zu hoffen, sondern von Glauben an Menschen und Hoffnung auf Menschen.

Fichte fasst schliesslich seine Schilderung des seligen Lebens des Frommen in den schönen und tiefreligiösen Worten zusammen: „In ihm ist keine Furcht über die Zukunft, denn ihn führt das absolut Selige immerfort derselben entgegen; keine Reue über das Vergangene, denn inwiefern er nicht in Gott war, war er nichts, und diess ist nun vorbei, und erst seit seiner Einkehr in die Gottheit ist er zum Leben geboren; inwiefern er aber in Gott war, ist recht und gut, was er gethan hat. Er hat nie etwas sich zu versagen, oder sich nach etwas zu sehnen, denn er besitzt immer und ewig die ganze Fülle dessen, was er zu fassen vermag. Für ihn ist Arbeit und Anstrengung verschwunden, seine ganze Erscheinung fliesst lieblich und leicht aus seinem Innern und löset sich ab von ihm ohne Mühe. Um es mit den Worten eines unserer grossen Dichter zu sagen:

„Ewig klar und spiegelrein und eben
Fliesst das zephyrleichte Leben
Im Olymp den Seligen dahin.
Monde wechseln und Geschlechter fliehen,
Ihrer Götterjugend Rosen blühen,
Wandellos im ewigen Ruin.“

Dass Fichte seine Religionsphilosophie mit diesem Citat aus Schiller's Gedicht: „das Ideal und das Leben“ schliesst, ist sehr bezeichnend: zwischen Fichte's religiöser und Schiller's ästhetischer Moral besteht in der That die allernächste Verwandtschaft. Beide gehen aus von Kant's ethischem Idealismus, beide suchen aber auch dessen harten gesetzlichen Dualismus in einer höheren Einheit aufzuheben, und nähern sich im selben Mass, als sie über Kant hinausgehen, dem Goethe'schen Ideal der schönen harmonischen Menschlichkeit, ohne jedoch in dieser Einheit von Geist und Natur den Gegensatz beider so ganz verschwinden zu lassen, wie Goethe diess thut (S. 244.). Steht sonach Fichte, was das ethisch-religiöse Prinzip betrifft, mit Schiller in gleicher Mitte zwischen Kant und Goethe, so steht er dagegen bezüglich der Frage nach den Mitteln der Realisirung des sittlichen Prinzips in der Menschheit diesen beiden näher als Schillern. Während Schiller das ethisch Schöne für hinreichend

hielt zur sittlichen Erziehung der Menschheit, so erkennt Fichte mit Kant, dass dieser Zweck in einem universell durchgreifenden Masse nur zu erreichen sei mittelst eines sittlichen Gemeinwesens, welches, mit höherer Autorität ausgestattet, den Einzelnen gegenüber die Rolle einer erziehenden Macht spielen könne; und er erkennt mit Goethe und Herder, dass die Gründung eines derartigen Gemeinwesens das Werk höherer Naturen, sittlich-religiöser Genien gewesen sei, in welchen die Menschheit mit Recht eine Offenbarung der Gottheit verehrt habe.

Diesen Punkt hat Fichte im „System der Sittenlehre“ von 1798 in kurzen, aber interessanten Bemerkungen berührt*). Er geht davon aus, dass der Mensch von Natur sich in einem Zustand der „Trägheit“ oder moralischen Gebundenheit befinde, aus welcher er sich nicht durch Freiheit losreissen kann, weil gerade die Kraft, durch welche er sich helfen soll, gegen ihn im Bunde, seine Freiheit selbst gefesselt ist; was das Wahre an dem dogmatischen Begriff des servum arbitrium des natürlichen Menschen sei. Wie soll nun bei dieser eingewurzelten Trägheit, welche gerade die einzige Kraft lähmt, durch welche der Mensch sich helfen soll, ihm geholfen werden? Nicht die Kraft fehlt ihm, aber das Bewusstsein derselben und der Antrieb, sie zu brauchen. Dieser kann bei den Meisten nicht von innen kommen, muss also von aussen gegeben werden, durch persönliche Muster des Guten, an deren Bild die Andern sehen, wie sie selbst sein sollten, und dadurch selber zur Achtung und Liebe des Guten emporgehoben werden. Woher aber sollen nun diese äusseren Antriebe unter die Menschheit kommen? „Da es jedem Individuum, ohnerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so lässt sich füglich annehmen, dass unter der Menge der Menschen Einige sich wirklich emporgehoben haben werden zur Moralität. Es wird nothwendig ein Zweck dieser sein, auf ihre Mitmenschen einzuwirken. So etwas ist nun die positive Religion: Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf Andere zur Entwicklung des moralischen Sinnes zu wirken. Diese Veranstaltungen können wegen ihres Alters, wegen ihres allgemeinen Gebrauches und Nutzens etwa noch mit einer besonderen Autorität versehen sein,

*) W. IV. 201—205. 348—351. 241—245.

welche denen, die ihrer bedürfen, sehr nützlich sein mag. Es ist sehr natürlich, dass jene Menschen, aus deren Inneren sich durch ein wahres Wunder und durch gar keine natürliche Ursache jener moralische Sinn entwickelte, den sie vielleicht bei keinem ihrer Zeitgenossen antrafen, dieses Wunder sich so deuteten, dass es durch ein geistiges und intelligibles Wesen ausser ihnen bewirkt sei: und wenn sie unter sich selbst ihr empirisches Ich verstunden, so hatten sie ganz Recht. Es ist möglich, dass diese Deutung bis auf unsere Zeiten herabgekommen sei; sie ist theoretisch wahr in dem angezeigten Sinne; sie ist, auch wenn sie nicht so genau bestimmt wird, ganz unschädlich, wenn nur durch sie kein blinder Gehorsam erzwungen werden soll, und Jeder wird es mit seinem Glauben daran halten, wie er seiner Ueberzeugung nach kann: sie ist in praktischer Beziehung für die meisten Menschen ganz indifferent."

Also die positiven Religionen sind Veranstaltungen sittlicher Heroen zur Entwicklung des moralischen Sinnes in der Menschheit. So betrachtet denn Fichte auch die Kirche als die allgemeine moralische Gesellschaft, sofern sie zum Zweck hat, durch die Wechselwirkung ihrer Glieder Einmüthigkeit über moralische Gegenstände unter denselben hervorzubringen. „Alle gehören zur Kirche, inwiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und Alle sollen zu derselben gehören." Das, was in dieser moralischen Gesellschaft eigentlich die Pflicht Aller ist, im Namen Aller zu vollziehen, ist die besondere Berufsaufgabe der Kirchendiener oder Geistlichen. Sie müssen zu diesem Zweck ausgehen von dem, worüber Alle einig sind, vom Symbol; aber sie müssen darüber auch zugleich hinausgehen zu dem, worüber Alle einig werden sollen; sie müssen „das beste und sicherste Resultat der moralischen Kultur des Zeitalters in der Gewalt haben und zu diesem die Gemeinde hinführen". Dazu ist nöthig, dass sie „weiter sehen als die Einzelnen", in den Sinn der Symbole und in die sittliche Idee eine tiefere gelehrte Einsicht haben. Gleichwohl dürfen sie nicht zu rasch über das Gemeinbewusstsein der Andern hinausgehen, weil sie sonst nicht mehr zu Allen und in Aller Namen reden würden, sondern nur in ihrem eigenen. Nun haben sie zwar allerdings auch das Recht, ihre Privatüberzeugungen als Gelehrte zu äussern, aber ihre öffentliche Funktion als Volkslehrer oder Staatsdiener müssen sie von jener privaten Mittheilung stets genau trennen. „Denn wo er Volkslehrer

oder Beamter ist, ist er nicht Gelehrter, und wo er Gelehrter ist, nicht das erstere. Es ist eine Bedrückung des Gewissens, dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Ueberzeugungen in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, diess zu thun". „Es ist Gewissenspflicht eines Jeden, der zu praktischer Ueberzeugung auf die Gemeinde zu wirken hat, das Symbol als Grundlage seines Unterrichts zu behandeln, keineswegs innerlich daran zu glauben. Das Symbol ist veränderlich und soll durch gute, zweckmässig wirkende Lehre immerfort verändert werden. Dieses weitere Fortschreiten, diese Erhebung des Symbols ist eben der Geist des Protestantismus, wenn dieses Wort überhaupt eine Bedeutung haben soll. Das Halten auf das Alte, das Bestreben, die allgemeine Vernunft zum Stillstand zu bringen, ist der Geist des Papismus. Der Protestant geht vom Symbole aus in's Unendliche fort, der Papist geht zu ihm hin als zu seinem letzten Ziel. Wer das letztere thut, ist ein Papist der Form und dem Geiste nach, obgleich die Sätze, über welche er die Menschheit nicht hinauslassen will, der Materie nach lutherisch oder kalvinisch oder dergleichen sein mögen".

Man wird zugeben müssen, dass unser Philosoph hier sehr gesunde Grundsätze über kirchliche Glaubens- und Lehrfreiheit ausspricht, die völlig geeignet sind, Einheit und Freiheit, Continuität und Entwicklung, geschichtliche und individuelle Rechte zur Ausgleichung zu bringen. — Von der Art, wie er sich die freie fortbildende Behandlung der Kirchenlehre denkt, hat er uns in seiner letzten Schrift über „die Staatslehre oder das Verhältniss des Urstaats zum Vernunftreich" (1813, aus dem Nachlass veröffentlicht 1820) ein deutliches Bild gegeben*), welches vielfach zwar an Kant's moralische Allegorisirung der Dogmen erinnert, immer aber ein entschieden tieferes und feineres Verständniss für das historisch Christliche verräth, als wir es bei Kant oder seinen gewöhnlichen Schülern finden. Einige Einzelheiten aus dieser Philosophie des Christenthums mögen hier um so eher noch eine Stelle finden, da sie weniger bekannt sind, als sie es zu sein verdienten.

*) W. IV, 521 ff.

In der christlichen Grundidee des „Reiches Gottes“ liegt nach Fichte eine neue Ansicht von Gott und vom Menschen: jener ist nicht mehr die willkürliche Zwangsgewalt, die er im Glauben des Alterthums gewesen, sondern er ist das durch sein inneres Wesen bestimmte Heilige, ohne alle Willkür; darnach ist auch die Menschheit nichts als die mit dem göttlichen Willen übereinstimmensollende Freiheit Aller, „das Christenthum also das Evangelium der Freiheit und Gleichheit, nicht bloss im metaphysischen, sondern auch im bürgerlichen Sinn“ — so wenigstens nach seinem Grundprinzip. Daher setzt es an die Stelle des blinden Offenbarungs- und Autoritätsglaubens des Alterthums die unmittelbare Offenbarung in der individuellen Selbstanschauung eines Jeden (Mittheilung des Geistes der Wahrheit an die Einzelnen); und an die Stelle der heidnischen Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen die Aufhebung jedes Zwischengliedes und die unmittelbare Einheit im Geist; und an die Stelle menschlicher Zwangsherrschaft setzt es (d. h. strebt es als das Ideal an) eine solche Verfassung, in welcher Jeder nur dem von ihm selbst deutlich erkannten Willen Gottes gehorcht. Die Alleinherrschaft des klar erkannten und frei von Jedem gewollten göttlichen Willens in der Menschheit ist das ewige Leben in der Zeit und ist das Wesen, der absolute Zweck des Christenthums für alle Zeit. Hiervon ist aber wohl zu unterscheiden seine historische Form, wie sie durch den Gegensatz gegen die Zeitmeinungen bedingt war und aus diesen zu erklären ist.

Geschichtlich kam das Himmelreich in die Welt damit, dass Jesus sich seines Berufes, es zu stiften, als unmittelbar von Gott ihm gewordenen Auftrags an die Menschheit bewusst wurde, womit er zugleich der erste Bürger dieses Reiches und sein Vorgang das Mittel für die Nachfolge der Uebrigen wurde, welchen sich die Idee des Gottesreichs in seinem persönlichen Vorbilde (als Ideal) darstellte. — Das eigentliche und einzige Mittel zur Seligkeit ist der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu, die Wiedergeburt. Hierüber sollen alle Menschen unterwiesen werden; aber damit zugleich die ganze Historie der Unterweisung (die positiv christliche Lehre) zu kennen, das trägt zur Seligkeit durchaus nichts bei. „Den Weg zur Seligkeit muss man gehen: das ist's: die Geschichte, wie er entdeckt und geebnet worden, ist wohl sonst gut, aber zum Gehen hilft sie nichts. Zum

Christenthum kommt es gar nicht eher, auch in der Theorie, bis jener Weg der Seligkeit als der einzige und ganze erkannt ist, und das Historische als historisch dem freien Verstande anheimgegeben wird.“ Und in demselben Sinn heisst es anderswo: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das Letztere macht nur verständig. Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Weg er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Jesus selbst wäre, wenn er jetzt zurückkehrte, damit zufrieden, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preiste oder es überginge; und diess ist ja auch das Geringste, was von so einem Mann, der schon bei Lebzeiten nicht seine Ehre suchte, zu erwarten ist.“ Dabei bleibt es doch immer wahr, „dass bis an's Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth alle Verständigen sich tief beugen und Alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger die überschwängliche Herrlichkeit dieser grossen Erscheinung anerkennen werden.“ — Was die evangelischen Wundererzählungen betrifft, so meint Fichte: „Jesus hat Wunderbares in Fülle gethan, weil er ein erhabener Mensch war, sein ganzes Dasein ist das grösste Wunder im ganzen Verlaufe der Schöpfung; aber eigentliche Wunder (in der Sinnenwelt) hat er nicht gethan, nicht thun können noch sollen, indem diese im geraden Widerspruch stehen mit seinem Begriff von Gott und dem göttlichen Reich. Ebenso hat Jesus ja keine Erscheinungen, Gesichte, Träume oder dess etwas gehabt und darauf sich berufen, wie die alten Propheten. Alles diess sind Hexenmittel, die einen willkürlichen Gott voraussetzen.“ Aller solcher Glaube sei nur Nachwirkung des jüdischen und heidnischen Aberglaubens, unwürdig der Reinheit des christlichen Gottesglaubens, dessen ewiges grosses Wunder ist, Allen, die zu ihm nahen, ein neues Herz zu schaffen.

Die Idee der Rechtfertigungslehre findet Fichte darin, dass das vorchristlich geglaubte Verworfensein der Menschheit und Ausgeschlossensein aus Gottes Gemeinschaft, was die Erbsünde bedeutet, durch Jesum ein für allemal für das Bewusstsein der Menschen aufgehoben wurde, und zwar eigentlich durch seine Himmelreichspredigt,

durch deren glaubensvolle Aufnahme Jeder in die Gottesgemeinschaft eintritt. Die biblischen, besonders paulinischen Reden vom sühnenden Tode Christi haben ihren Grund theils darin, dass die Jünger den Beginn des Himmelreichs vom Tode Jesu an datirten, theils namentlich in einer vom jüdischen Opferwesen entlehnten Bildersprache, deren Bedeutung eben nur in der Polemik gegen alles alte Sühnewesen liegt. Die Erlösung von der Sünde selbst aber oder die Heiligung, welche von jener Rechtfertigung wohl zu unterscheiden ist, kann nicht ein Anderer für uns bewirkt haben, sondern muss in Jedem selbst vorgehen auf dem einfachen Wege der Selbstverleugnung, des Sterbens mit Christo. Jede andere „Heilsordnung", bestehe sie nun in historischen Erkenntnissen oder kirchlichen Uebungen, geht aus dem natürlichen Selbst hervor und ist widerchristlich. — Die Aufgabe der Geschichte ist, dass die Form des Autoritätsglaubens mehr und mehr aufgehoben, sein Inhalt aber, das Reich der Vernunft und Freiheit, in welchem Gott das allein herrschende Prinzip der Gesammtheit ist, verwirklicht werde. „Jene Einführung des Christenthums in die Welt (wie sie mit der „Wiederkunft Christi" erwartet wird) ist nicht zu denken als eine einzige, momentane blitzähnliche Begebenheit, sondern selbst sie mag ihren stillen, langsamen und der Welt unbemerkten Gang gehen, ebenso wie die Ausgiessung des heiligen Geistes ja auch Jahrhunderte gedauert hat und noch dauern wird, ehe man so recht eigentlich und allgemein sagen kann: Nun ist er da!"

---

2. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*).

Schleiermacher hatte in seinem frommen Elternhaus und in der Brüdergemeinde, in deren Anstalten er erzogen wurde, von Anfang schon die Religion nicht als blosse Doktrin kennen gelernt,

*) Dilthey, Schleiermacher's Leben, Berlin 1868 (1. Band). Bender, Schleiermacher's Theologie, 1876. Haym, Die romantische Schule (3. Cap., S. 391 ff.). Lipsius, Schleiermacher's Reden über die Religion. Jahrb. für prot. Theol. 1875, 1. und 2. Heft.

sondern als das Lebenselement erfahren, von dessen Kraft alle andern Lebenssphären durchdrungen und eigenthümlich bestimmt wurden, von dem auch sein junges Leben sich nährte und in dem sein Geist athmete, ehe er noch seine äusseren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft, gefunden hatte (wie er später selber bezeugt hat). Aber ebenso stark, wie die Tiefe der Empfindung, hatte die Natur in ihm auch die Kraft und den Trieb des verständigen Denkens angelegt; je weniger dieser in den herrnhutischen Bildungsanstalten Befriedigung fand, desto ungestümer machte er sein Recht in kritischer Opposition gegen die Ueberlieferungen des väterlichen Glaubens geltend: mit dem Wahrheitssinn und der mannhaften Freiheitsliebe, die ihm zeitlebens eigen blieben, hat schon der Jüngling den tragischen Bruch mit dem strenggläubigen Vater und mit den Erziehern der Pein innerer Unwahrhaftigkeit vorgezogen.

Aber die damals herrschende Leibniz-Wolff'sche Aufklärung konnte ihn eben so wenig, wie die Orthodoxie, auf die Dauer fesseln. Ueber ihre Halbheiten und Trivialitäten führte ihn zunächst der Kant'sche Kriticismus hinaus, in dessen eigentliche Tendenz sein kongenialer Geist viel tiefer eindrang, als die meisten kantischen Rationalisten. Statt mit diesen an jene deistischen Postulate des Kant'schen Vernunftglaubens sich zu halten und auf diesen einen neuen Dogmatismus zu erbauen, erkannte er vielmehr gerade in diesen Elementen des Kant'schen Systems einen seinem innersten Geist widersprechenden Rest der alten Metaphysik (vgl. S. 190) und zog statt dessen seinerseits mit Fichte die Consequenz des praktischen Idealismus, der Autonomie und Autarkie des sittlichen Geistes, der sein Glück nicht von aussen oder oben erwarte, sondern in sich selbst finde, indem er sich selbst nach dem Gesetz des eigenen Wesens zu einem harmonischen Kunstwerk gestalte, zu einem Mikrokosmus, der in der äusseren Welt sein Spiegelbild finde, wie diese in ihm ihr Abbild. Die „Monologen“ (1800) sind das poetisch-rhetorische Echo der Fichte'schen Wissenschaftslehre, der Triumphgesang des sich absolut fühlenden Ich.

Indessen konnte der subjektive Idealismus, vollends in der zuchtlosen Extravaganz der Romantiker, mit denen Schleiermacher zwar durch enge Freundschaft (Fr. Schlegel) verbunden war, seinem gesunden Sinn doch nicht genügen. Davor bewahrte ihn schon die religiöse

Grundstimmung, welche vom Elternhaus her ihm bei allen seinen philosophischen Studien doch immer erhalten blieb. Aber auch in diesen Studien selbst fand sich ein Gegengewicht gegen jene „einseitige Beschränktheit des leeren Bewusstseins“ des kritischen Idealismus, nämlich in dem höheren Realismus, den ihn Plato und noch mehr Spinoza lehrte. Die Verbindung der Alleinheitslehre mit der Transscendentalphilosophie zur wechselseitigen Korrektur beider wurde für Schleiermacher ganz ebenso die Brücke zu einer neuen religiösen, wie gleichzeitig für Schelling zu einer neuen spekulativen Weltanschauung. Aber so nahe sich in dieser gemeinsamen Wendung zu Spinoza diese beiden Männer berührten, so ist doch nicht zu übersehen, dass es bei Schleiermacher, ganz ähnlich wie bei Goethe, nicht sowohl ein spekulatives, als vielmehr ein praktisch-religiöses Interesse war, welches ihn über die Abstraktionen des Kriticismus hinweg zu Spinoza's mystischem Pantheismus führte, der in der Betrachtung alles Endlichen unter der Form der Ewigkeit und Einheit und in der willigen Hingabe an die Gesetzmässigkeit des Ganzen die Befreiung von Leidenschaft und Irrthum, die Seligkeit der intellektuellen Gottesliebe findet. Schleiermacher selbst hat sich über diesen Ursprung seiner Weltanschauung klar genug ausgesprochen gleich in der ersten seiner „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“: „Wie soll es werden mit der höchsten Aeusserung der Spekulation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, dass die Demuth der Religion seinen Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseins! Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch allein da und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger

und ohne Bürgerrecht.“ — Freilich verräth dieser begeisterte Hymnus ganz unwillkürlich, dass der Spinoza, auf welchen sich der Redner beruft, nicht ganz derselbe ist, wie der geschichtliche Philosoph der absoluten Substanz, der von solchem wechselseitigen Sichspiegeln der Individuen in der ewigen Welt und der Welt in den Individuen nichts wusste und wissen konnte, da ihm ja das Individuum wie überhaupt das Besondere nur das Nichtige, Wesenlose war gegenüber der allgemeinen Substanz. Der Spinozismus Schleiermacher's war also ganz derselbe modificirte und vergeistigte Spinozismus, wie wir ihn schon bei Lessing, Herder und Goethe trafen, nur dass zu seiner Korrektur jetzt nicht mehr bloss, wie bei jenen, die Leibnizsche Monadologie ergänzend wirkte, sondern noch mehr der Kant-Fichte'sche Idealismus.

Diese so verschiedenartigen Elemente: herrnhutische Frömmigkeit, Leibniz'sche Aufklärung, Kant'scher Kriticismus, Fichte'scher Idealismus, Schelling'sche Identitätsphilosophie, Spinoza's Pantheismus und Plato's Dialektik — sie waren bei Schleiermacher nicht etwa äusserlich zu willkürlichem Eklekticismus verknüpft, sondern sie verschmolzen in seinem ebenso vielseitig empfänglichen wie selbständig reproduktiven Geist zu einem eigenthümlichen Ganzen von originellem Gepräge. Doch lag das Bindemittel derselben weniger in der Kraft des spekulativen, aus einheitlichem Prinzip entwickelnden Denkens, als vielmehr in seiner eigenartigen sittlich-religiösen Empfindungs- und ästhetischen Anschauungsweise. Was wir oben (S. 254) als die allgemeine Tendenz der Romantik, dieser Fortsetzung der Genialitätsepoche des achtzehnten Jahrhunderts, erkannt haben: auf allen Lebensgebieten gegen die verständige Reflexion und Aufklärung zu protestiren und Recht und Werth der Unmittelbarkeit, des Gefühls und der Phantasie, der Ahnung und Anschauung zur Geltung zu bringen, eben das hat Schleiermacher, der Theolog unter den Romantikern, speciell auf das religiöse Gebiet angewandt. Damit hat er die reiche Quelle der religiösen Mystik, welche zwar bisher in den Kirchen der Reformation nie ganz versiegt, aber doch noch nie für die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion gründlicher verwerthet worden war, für das Denken der modernen Bildung erstmals eigentlich erschlossen und zum Jungbrunnen für die alternde Theologie gemacht. Hatte die Wolff'sche Aufklärung die Religion auf vernünftige Gedanken über Gott und

Welt, Kant dieselbe auf moralische Maximen und Postulate reducirt, Alle aber Gefühl und Phantasie aus der Religion gestrichen und in Acht erklärt, so dreht Schleiermacher die Sache geradezu um und will, in ebenso starker Uebertreibung der andern Seite, nichts als Gefühle und Anschauungen für Religion gelten lassen. Und hatten jene alles Besondere, Eigenartige und Positive aus der Religion verbannen und dieselbe zur leeren und einförmigen Abstraktion des gesunden Menschenverstandes oder des kategorischen Imperativ uniformiren wollen, so soll nach Schleiermacher umgekehrt das wahrhaft Religiöse, eben weil es unmittelbares Erlebniss sei, auch nur als ein Eigenartiges und Positives wirklich sein, und er hat dieses Recht des Individuellen in früherer Zeit sogar so einseitig betont, dass alles Gemeinsame und objektiv Gültige darüber zu verschwinden drohte. Aber so sehr diese Einseitigkeiten der unbefangenen Kritik unterliegen, so hindert diess doch gar nicht an der vollen Anerkennung des epochemachenden Verdienstes Schleiermacher's um Theologie und Religionsphilosophie; ja man wird wohl zugestehen dürfen, dass gerade auch jene Uebertreibungen nothwendig waren für den durchschlagenden Erfolg, welchen gleich die erste grössere Arbeit, womit Schleiermacher vor die Oeffentlichkeit trat, gehabt hat: die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799).

Als Vertheidiger des eigenthümlichen und unersetzlichen Werthes der Religion tritt Schleiermacher in diesen Reden vor sein irreligiöses Zeitalter. Aber er erklärt zum voraus, dass das, was er zu vertheidigen und zu erheben gedenke, etwas ganz anderes sei, als was die gewöhnlichen Apologeten unter Religion verstehen. Nicht einzelne Vorstellungen will er rechtfertigen oder bestreiten, sondern in die innersten Tiefen führen, aus denen jede Gestalt derselben sich bildet, zeigen, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht und wie sie zu dem gehört, was den Menschen das Höchste und Theuerste ist. Die Verachtung der Religion rührt hauptsächlich daher, dass man sie mit den Systemen und Lehrsätzen der Theologie verwechselt, die doch gar nicht die Religion sind. „Warum", ruft er seinen Lesern zu, „betrachtet ihr nicht das religiöse Leben selbst? jene frommen Erhebungen des Gemüths vorzüglich, in welchen alle andern Thätigkeiten zurückgedrängt oder fast aufgehoben sind, und die ganze Seele

aufgelöst in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm? Denn in solchen Augenblicken offenbart sich ursprünglich und anschaulich die Gesinnung, welche zu verachten ihr vorgebt. Nur wer in diesen Bewegungen den Menschen beobachtet und wahrhaft erkannt hat, vermag dann auch in jenen äussern Darstellungen die Religion wieder zu finden und wird etwas anderes in ihnen erblicken als Ihr. Denn freilich liegt in ihnen allen etwas von diesem geistigem Stoffe gebunden, ohne welchen sie gar nicht könnten entstanden sein; aber wer es nicht versteht, ihn zu entbinden, der behält, wie fein er sie auch zersplittere, wie genau er auch alles durchsuche, immer nur die todte kalte Masse in den Händen.“ Also der Gegenstand seiner Vertheidigung soll nicht das Abgeleitete, die äussern Darstellungen des religiösen Lebens in Lehren und Systemen sein, sondern dieses selbst in seiner Ursprünglichkeit, wie es unmittelbares Gefühl der Gemeinschaft mit dem Unendlichen und Ewigen ist. Aber auch die Art der Vertheidigung soll nicht die sonst (im 18. Jahrhundert) gewöhnliche sein, welche die Nothwendigkeit der Religion aus ihrem Nutzen für das bürgerliche Gemeinwesen, für Recht und Sittlichkeit beweisen will. Mit Verachtung weist Schleiermacher diese utilitaristische Argumentationsweise von sich; ein Rechtszustand und eine Moral, die solcher fremdartigen Stützen bedürfte, wäre schon nicht mehr die wahre; aber auch die Religion wäre entwürdigt, wenn sie nur dienendes Mittel für fremden Zweck sein sollte. „Ein schöner Ruhm für die himmlische, wenn sie nun die irdischen Angelegenheiten der Menschen so leidlich versehen könnte! viel Ehre für die freie und sorglose, wenn sie nun die Gewissen der Menschen etwas schärfte und wachsamer machte! Für so etwas steigt sie euch noch nicht vom Himmel herab! Was nur um eines ausser ihm selbst liegenden Vortheils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl noththun, aber es ist nicht in sich selbst nothwendig, und ein vernünftiger Mensch legt keinen andern Werth darauf, als den Preis, der dem Zweck angemessen ist, um dessen willen es gewünscht wird. Und dieser würde für die Religion gering genug ausfallen, ich wenigstens würde kärglich bieten. Denn ich muss es nur gestehen, ich glaube nicht, dass es viel auf sich hat mit den unrechten Handlungen, welche sie auf solche Weise verhindert, und mit den sittlichen, die sie bewirkt haben soll. Ein eingebildeter

Ruhm, welcher verschwindet, wenn man ihn näher betrachtet, kann derjenigen nicht helfen, die mit höheren Ansprüchen umgeht. Dass die Frömmigkeit aus dem Innern jeder bessern Seele nothwendig von selbst entspringt, dass ihr eine eigene Provinz im Gemüth angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, dass sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu beleben und ihrem innersten Wesen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden: das ist's, was ich behaupte."

Was ist nun die Religion, wenn sie so in ihrer Unmittelbarkeit und reinen Eigenthümlichkeit betrachtet wird? Darauf antwortet die zweite Rede. Sie zeigt zunächst, dass Religion weder Metaphysik noch Moral, noch eine Mischung beider ist, wenn auch in den positiven Religionen ihr überall beides beigemischt erscheint. Die Religion ist nicht ein Wissen, denn das Mass des Wissens ist nicht das der Frömmigkeit. Wohl ist auch der Religion die Betrachtung eigenthümlich, aber die ihrige ist eine andere als die der Wissenschaft; sie will weder das Endliche im Verhältniss zu anderem Endlichen erkennen, noch das Wesen der höchsten Ursache an sich und im Verhältniss zu den endlichen Ursachen; anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein vom allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und alles Zeitlichen im Ewigen: „Dieses suchen und finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selber im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion." So wenig wie Metaphysik, ist die Religion Morallehre; von dem reflektirten System des sittlichen Handelns braucht der Fromme, um sittlich zu handeln, gar nichts zu wissen, wie ja das Beispiel der Frauen zeigt, dass man, ohne Sittenlehre zu kennen, doch sittlich sein kann. Aber auch das Handeln selber ist nicht Frömmigkeit, denn es hängt am Bewusstsein der Freiheit und bewegt sich ganz nur in ihrem Gebiet, die Frömmigkeit aber hat auch (eigentlich nach Schleiermacher: nur) eine leidende Seite, erscheint als ein Hingeben, Sichbewegenlassen vom Ganzen, ist also ebensogut wie im Gebiet der Freiheit auch in dem der Nothwendigkeit rege. Aber obgleich die Religion nicht selbst Wissen noch

Handeln ist, hängt sie doch mit beiden zusammen, ja ist für ihre Vollendung unentbehrlich; „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Uebermuth.“ Welcher Art dieser Zusammenhang sei, wird später erhellen.

Um das Wesen der Religion positiv zu erkennen, müssen wir sie in den Momenten ihres Werdens in unserem Innern belauschen. Sie entspringt in dem, jedem bestimmten Bewusstsein vorausgegangenen Moment der Berührung des handelnden Universums mit unserem Sinn, des Ineinandergeflossen- und Einsgewesenseins von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückgekehrt, der Gegenstand losgerissen vom Sinn zur Anschauung und der Sinn losgerissen vom Gegenstand zum Gefühl wird. Dieser flüchtige Moment „ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifbares; er ist die unmittelbare, über allen Irrthum und Missverstand hinaus heilige Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. So beschaffen ist die erste Empfängniss jedes lebendigen und ursprünglichen Moments in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch die religiöse Erregung.“ Sobald aus ihr Anschauung oder Gefühl hervorgegangen, so bleibt, um nicht in der Trennung befangen das wahre Bewusstsein des Lebens zu verlieren, nur die Erinnerung an jenen Moment ursprünglicher Einheit der Getrennten. „Euer Gefühl, sofern es euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt, sofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in euch, vermittelt durch das Wirken der Welt auf euch, dies ist eure Frömmigkeit; eure Empfindungen und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen und Beweglichen um euch her auf euch: diess sind ausschliesslich die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, ausser sie deute auf einen krankhaften Zustand des Lebens“. — Dieser paradoxe Satz scheint zu beschränken zu sein aus der Darstellung der 1. Auflage, wo das Gefühl nicht für sich allein, sondern immer nur zusammen mit der Anschauung des Universum, von dessen Einwirkung es erregt ist, als konstituirendes Element der Religion erscheint. „Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ur-

sprung noch die rechte Kraft haben; Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eines und ungetrennt sind;“ also sofern sie aus jenen Momenten ursprünglicher Einheit nicht bloss an sich hervorgehen (was ja von allen gilt) sondern auch noch mit dem Bewusstsein dieses ihres einheitlichen Ursprungs verbunden sind. Dagegen aus den zersetzten Elementen: Anschauungen und Formeln einerseits, Gefühlen andrerseits die Religion zusammensetzen wollen, ist unmöglich; aus dem Innern muss sie hervorgehen. — Wenn wir auch werden annehmen dürfen, dass eine gewisse Verbindung von Anschauung und Gefühl früher wie später die eigentliche Meinung des Redners war, so liegt doch darin ein sachlicher Unterschied, dass später (3. Auflage) der Hauptnachdruck auf das Gefühl gelegt wird, zu dem nur die entsprechende Anschauung hinzutritt, während es früher hiess: „Vom Anschauen muss Alles ausgehen und wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein, um zu wissen ob er etwas ordentliches darüber gedacht habe... Anschauen des Universums — ich bitte euch, befreundet euch mit diesem Begriff; er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeine und höchste Formel der Religion, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen auf's genaueste finden lassen“. — Wir werden später auf die Bedeutung dieses Unterschieds der früheren und späteren Darstellung zurückkommen; hier sollte er nur konstatirt werden.

Der eigentliche Gegenstand der religiösen Anschauung ist also das Universum. Aber wo ist denn dieses anzuschauen? Unmittelbar nirgends, mittelbar überall, im Natur- und Menschenleben. In der Natur sind es nicht die Massen, nicht die schönen Formen oder Farben, sondern die Gesetze, in welchen sich die göttliche Einheit und Unwandelbarkeit der Welt offenbart. Auch die scheinbaren Anomalieen weisen nur auf den höheren Zusammenhang, der überall auf individuelle Gestaltungen abzielt. Wie die äussere Welt erst durch die innere verständlich wird, so diese wieder nur durch die Selbstbetrachtung im Spiegel der ganzen Menschheit. Während die sittliche Betrachtung den Einzelnen isolirt und am Massstab des Ideals messend ihn verwirft, so sieht die Religion auch hier überall eigenthümliches Leben und wundervolle Harmonie des Ganzen. Von da aus wieder in sich selbst blickend, findet auch hier der Fromme die Grundzüge

des Höchsten wie Niedersten, ein Compendium der Menschheit. Und noch über Natur und Menschheit hinaus in weitere Formen des Universums dringt die Ahnung wenigstens, auch wo die Anschauung uns verlässt. — Mit diesen Anschauungen verbinden sich die religiösen Gefühle der Demuth, Liebe, Dankbarkeit, des Mitleids, der Reue; was alles nicht in die Moral gehört, sondern in die Frömmigkeit; denn es ist mit all' diesen Empfindungen nicht auf ein Handeln abgesehen, sondern sie kommen für sich und endigen in sich als Funktionen des innersten und höchsten Lebens. Als Besitzerin dieses Schatzes ist die Religion nicht Dienerin, aber unentbehrliche Freundin und vollgültige Fürsprecherin der Sittlichkeit bei der Menschheit.

Nachdem so Schleiermacher die Religion nach ihrem ursprünglichen inneren Wesen beschrieben hat, kommt er auf die Frage zu sprechen: ob und in welchem Sinn Religion ein System sei? Sie ist es, sofern es auch bei den religiösen Gefühlen einen inneren Zusammenhang und eine Gemeinsamkeit der eigenthümlichen Gefühlsweise gibt, so dass Gefühle, die unter Christen vorkommen, nicht ebenso bei Türken oder Juden möglich sind. Sie ist es aber nicht, sofern man bei System an ein Ganzes von Sätzen, die von einander abhängen, denkt. Das Gemeinsame einer bestimmten Religion ist nicht ein Grundsatz, sondern ein eigenthümliches Gepräge der Gefühle, welches in jedem einzelnen Element vorkommt, am meisten vergleichbar den eigenthümlichen Stilarten und Geschmacksrichtungen in der Tonkunst, wobei doch alles Einzelne ein völlig ungebundener Ausdruck der momentanen Erregung des Gemüths bleibt. Alles Ableiten, Beweisen, Unterordnen des Besondern unter Allgemeines gehört entweder einem der Religion fremden Gebiet an oder ist reines Spiel der Phantasie. Ist so Alles in der Religion gleich unmittelbar, so ist auch Alles gleich wahr, schliesst Schleiermacher; denn wie könnte es sonst geworden sein? Es ist deswegen und insoweit wahr, weil und wieweit es rein im Gefühl erwachsen ist, noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen. Der Unterschied von „wahr" und „falsch" passt daher auf die Religionen gar nicht; jede ist wahr in ihrer Art, jede muss aber auch dessen eingedenk bleiben, dass das ganze Gebiet der Religion ein unendliches ist und die verschiedensten Gestalten annehmen kann. Unduldsam ist nie die Religion, sondern nur die Religionssysteme; die Systemsucht stösst das Fremde von sich, die

Religion hingegen flieht die kahle Einförmigkeit, welche ihren göttlichen Ueberfluss zerstören würde. Nur die Anhänger des todten Buchstabens, welchen die Religion auswirft, haben die Welt mit dem Geschrei und Getümmel der Religionsstreitigkeiten erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen oder, wenn sie sich umsahen, Jedem seine eigene Art gerne gönnend. Einem frommen Gemüth macht die Religion Alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst, was mit seinem Denken und Handeln übereinstimmt und was nicht; die Religion ist eben die ursprüngliche und geschworene Feindin aller Kleinmüthigkeit und aller Einseitigkeit. Für fanatische Handlungen kann sie schon deswegen nicht verantwortlich gemacht werden, weil sie für sich gar nicht zum Handeln treibt. Nicht unmittelbar soll und darf das religiöse Gefühl auf Handlungen wirken; es ladet vielmehr ein zum stillen hingebenden Genuss, als dass es zur äussern Thätigkeit treibt. Die Gefühle und die Handlungen bilden zwei neben einander hergehende Reihen; Nichts soll aus Religion, Alles aber mit Religion gethan werden, die religiösen Gefühle sollen das thätige Leben ununterbrochen, wie eine heilige Musik, begleiten. Was aber die specifisch religiösen Handlungen betrifft, so sind diese nur Mittel zur Behandlung und Erzeugung der religiösen Gefühle, die sich jeder religiöse Mensch nach seinem eigenen Bedarf macht; für bestimmte Formen des religiösen Handelns als für allgemein gültige heilige Normen zu eifern, ist ebenso wie die Systemsucht vielmehr Sache der Unfrömmigkeit als der Frömmigkeit.

Also weder ein System von Lehren, noch von Handlungen ist die Religion, beides kommt nur in abgeleiteter Weise zu ihr hinzu. Woraus erklären sich nun aber die Dogmen und Lehrsätze, die mit der Religion erfahrungsmässig verknüpft sind? Sie sind, sagt Schleiermacher, nichts als das Resultat der Betrachtung des Gefühls, der vergleichenden Reflexion darüber und das Mittel des Ausdrucks und der Mittheilung des bestimmten Gefühls, für die Religion an sich nicht nöthig, sondern nur von der zu ihr hinzutretenden Reflexion geschaffen. So ist's mit den Begriffen: Wunder, Eingebung, Offenbarung: man kann viel Religion haben, ohne derselben benöthigt zu sein; aber wer über seine Religion vergleichend reflektirt, der findet sie unvermeidlich auf seinem Wege und kann sie unmöglich umgehen.

In die Religion gehören sie insofern also allerdings, und zwar unbedingt, ohne dass man über die Grenzen ihrer Anwendung das Geringste bestimmen dürfte. Mit der Metaphysik und Moral aber kommen sie in keinen Conflikt, da sie ja nichts über den ursächlichen Zusammenhang der Dinge unter einander aussagen, sondern nur Bezeichnungen sein wollen für den subjektiven Gemüthszustand des Frommen, der im Endlichen ein Zeichen des Unendlichen findet. So ist „Wunder“ nur der religiöse Name für Begebenheit; jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht davon die herrschende sein kann, ist ein Wunder; die lebendigste Frömmigkeit wird daher in Allem Wunder sehen; dagegen nur in diesem und jenem wunderlichen Ereigniss ein Wunder zu finden, zeugt ebenso von Mangel an Religion, wie die Weltansicht, die nirgends Wunder findet, irreligiös ist. „Offenbarung“ ist jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen; jede ursprüngliche Anschauungs- und Gefühlsweise entspringt aus einer Offenbarung, die man freilich nicht als solche vorzeigen kann, weil sie jenseits des Bewusstseins liegt, die wir aber doch voraussetzen müssen und der wir uns im Einzelnen auch wohl bewusst sind. „Eingebung“ ist der allgemeine Ausdruck für das Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit, für das Erfüllt- und Bestimmtsein vom höheren Geist (vom „Genius“). „Weissagung“ ist jedes ahnende Vorausbilden der andern Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die erste gegeben ist. „Wer nicht eigene Wunder sieht, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden; wer nicht in den bedeutendsten Augenblicken sich vom göttlichen Geiste getrieben und aus eigener heiliger Eingebung reden und handeln fühlt, wer sich nicht wenigstens seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkung des Weltalls bewusst ist, dabei aber doch etwas Eigenes in ihnen kennt, das nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion“. Diess ist aber auch der ganze und einzig wahre Glaube; dagegen was man gewöhnlich so nennt, jenes Nachdenken und Nachfühlenwollen, was ein Anderer voraus gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst, der abgelegt werden muss von Jedem, der in

das Heiligthum der Religion dringt. Bedarf auch jeder Mensch für Leitung und Weckung seines religiösen Lebens eines ersten Anführers, so soll doch gerade hier mehr noch als sonst diese Vormundschaft ein bloss vorübergehender Zustand sein. „Ihr habt Recht, die dürftigen Nachbeter gering zu achten, die ihre Religion ganz von einem Andern ableiten oder an einer todten Schrift hängen, auf diese schwören und aus ihr beweisen. Jede heilige Schrift ist an sich ein herrliches Erzeugniss, ein redendes Denkmal aus der heroischen Zeit der Religion: aber durch knechtische Verehrung wird sie nur ein Mausoleum, ein Denkmal, dass ein grosser Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, so würde er mehr mit Liebe und mit dem Gefühle von Gleichheit auf sein früheres Werk blicken, welches doch immer nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann. Nicht Jeder hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern nur der, welcher sie lebendig und unmittelbar versteht und daher für sich allein auch am leichtesten entbehren könnte".

Zum Schluss dieser Rede zeigt Schleiermacher noch, dass dasselbe, was er über die religiösen Begriffe überhaupt ausgeführt, auch von den Begriffen Gott und Unsterblichkeit gelte: sie sind nicht Voraussetzung und Bedingung der Frömmigkeit, sondern deren abgeleitete Folge, denn sie bilden sich erst, wenn die Frömmigkeit selbst wieder Gegenstand der Betrachtung wird. Insofern sei auch schon in allem Bisherigen von Gott die Rede gewesen, denn eben das besprochene religiöse Gefühl, in welchem das Ganze der Welt das Erregende und das Ganze unseres Wesens das Erregte ist, sei das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns. Jene gewöhnliche Art dagegen, von Gott etwas zu wissen und seinen Begriff aus Merkmalen zusammenzusetzen, entspricht weder der wissenschaftlichen Idee Gottes als der ungeschiedenen Einheit, aus der alles Sein sich ableitet, noch dem religiösen Haben Gottes im Gefühl. Auch verwickelt sich dieser gewöhnliche Begriff von Gott in inneren Widerspruch, da er das Höchste sein will und doch wieder Gott so menschenähnlich fasst, dass er in das Gebiet der Endlichkeit herabgezogen wird. Schleiermacher unterscheidet drei Stufen des Gottesbewusstseins: auf der niedersten suche man Gott in diesem und jenem Endlichen (Fetischismus), auf der nächsten theils in einem unerforschlichen Schicksal, einer Alles verknüpfenden Nothwendigkeit, theils in der Vielheit klar unterschiedener

Göttergestalten (Polytheismus). Auf der höchsten Stufe steht, wer das Sein wahrnimmt als Einheit in der Vielheit, als Eins und Alles. Ob man sich dagegen dieses Eine unendliche Wesen als ein persönliches oder unpersönliches vorstelle, ist nach Schleiermacher von untergeordneter Bedeutung; mit beiden Vorstellungen kann die gleiche Innigkeit des religiösen Gefühls verbunden sein; auch sind beide nicht so weit auseinander, als es den Meisten scheint, „nur dass man in die eine (die unpersönliche) Vorstellung nicht den Tod hineindenken muss und aus der andern (der persönlichen) alle Mühe redlich anwenden, die Schranken hinwegzudenken". Welche von beiden Vorstellungen sich Einer aneigne, bemerkt Schleiermacher sehr fein, hänge vornehmlich von der Richtung seiner Phantasie ab: „hängt diese am Bewusstsein der Freiheit, so dass sie es nicht überwinden kann, dasjenige, was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken: wohl, so wird sie den Geist des Universums personificiren und ihr werdet einen (persönlichen) Gott haben, hängt sie aber am Verstande, so dass es euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und für's Einzelne, so werdet ihr eine Welt haben und keinen (persönlichen) Gott"*). Welches Schleiermacher's eigene Stellung hierzu war, ist nach allem Bisherigen einleuchtend. Es gilt von ihm selbst, wenn er sagt, das Verschmähen des Begriffs der persönlichen Gottheit könne seinen Grund haben in einem demüthigen Bewusstsein von der Beschränktheit persönlichen Daseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewusstseins; verstehe man unter dem vielgescholtenen Pantheismus, Spinozismus oder auch Atheismus nichts anderes als diese Zaghaftigkeit und Bedenklichkeit in Bezug auf den persönlichen Gottesbegriff, so könne der Fromme mit grosser Gelassenheit diesen Atheismus neben sich sehen, da ihm als irreligiös nur das erscheine, wenn Einer die Gottheit nicht unmittelbar in seinem Gefühl gegenwärtig habe; immer, es möge sich Einer zu diesem oder jenem Begriff halten, komme es wesentlich nur darauf an, ob er Gott im Gefühl habe, und diess Göttliche in seinem Gefühl müsse jedenfalls besser sein, als sein Begriff davon.

*) So in der ersten Auflage, welche, wie mir scheint, den Differenzpunkt klarer formulirt hat, als die spätern Darstellungen.

Noch ferner als die gewöhnliche Gottesvorstellung liegt die gewöhnliche Ansicht von der Unsterblichkeit dem reinen Wesen der Religion. Diese hat die Unsterblichkeit schon immer gegenwärtig in der Hingabe der endlichen Persönlichkeit an das unendliche Ganze. Jene hingegen, denen an der künftigen Unsterblichkeit Alles gelegen scheint, sind eben um die Erhaltung ihrer beschränkten Persönlichkeit ängstlich besorgt, wollen sie noch über dieses Leben hinaus mitnehmen und streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmassen; sie verlangen ein Undenkbares, denn wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen? Möchten sie statt dessen lieber versuchen, aus Liebe zu Gott schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten, um im Einen und Allen zu leben! „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion!“

Ueberblicken wir von hier aus diesen Schleiermacher'schen Religionsbegriff, so werden wir erkennen müssen, dass es der originale Versuch ist, vom Standpunkt des Idealismus aus die Religion nach Wesen und Erscheinung konsequent zu begreifen. Die Religion erscheint nicht mehr als ein von aussen, etwa durch göttliche oder durch menschliche Belehrung an den Menschen herangetretenes und um äusserer Zwecke willen (jenseitige Seligkeit, irdische Nützlichkeiten, Stütze der Moral u. dgl.) nöthiges, also dem Menschen selbst mehr oder weniger zufälliges Phänomen, sondern sie wird als die in seinem eigensten Wesen und seinem Verhältniss zum Weltganzen nothwendig begründete psychologische Grundthatsache des höheren geistigen Lebens aufgezeigt. Mit dieser Verinnerlichung der Religion im menschlichen Geist war der Boden des alten (theologischen oder metaphysischen) Dogmatismus überwunden, auf welchem der religiöse Geist nie völlig zu sich selbst gekommen, weil er immer irgendwie von einem Aeussern, Fremden, Unbegriffenen abhängig gewesen, sich selbst entäussert und an das Draussenstehende, das Objekt gefesselt war; dieses ganze äusserliche und unfreie Verhalten war jetzt in die Innerlichkeit des eigenen Selbst resorbirt, das Gemüth als die Stätte erkannt, von der die religiösen Prozesse ausgehen und in der sie ihren Verlauf haben, die eigene Bewusstseinsthätigkeit (die Reflexion, sagt Schleiermacher) als das Medium, durch welches jenes

Innerliche gebrochen, reflektirt, zu einem Aeusseren projicirt, kurz in die religiöse Begriffssprache übersetzt wird. Hiermit war der Grundgedanke der ganzen neueren Philosophie, der auch die mehr oder weniger klar bewusste Tendenz der Religionsphilosophie seit Lessing bildete, erstmals zur konsequenten Durchführung auf dem Gebiet der Religionswissenschaft gekommen und damit für diese selbst ein neuer Grund gelegt, eine neue Aera eröffnet. Diess ist das unsterbliche Verdienst Schleiermacher's, das ihm bleibt, wenn man auch zugeben muss, dass der erste Versuch der Durchführung dieses Prinzips noch ein ungenügender und einseitiger war.

Um der Religion ihre reine Eigenthümlichkeit zu wahren und ihren eigenen Werth zu erheben, will ihr Schleiermacher auch eine eigenthümliche Bewusstseinsform reservirt halten. Auf die Frage, welches dieselbe sei? lautet seine Antwort schwankend: bald Anschauung und Gefühl, bald nur Gefühl. Die erste Darstellung ist zwar dem Vorwurf der Einseitigkeit weniger ausgesetzt, aber dafür fehlt ihr die Einheitlichkeit, denn Anschauung und Gefühl sind zwei sehr verschiedene Bewusstseinsformen, bei welchen sich also nothwendig die Frage erhebt, in welcher Weise sie zusammen das einheitliche Wesen der Religion konstituiren können? Und diese Frage ist nicht dadurch gelöst, dass beide zusammen aus einem höheren Moment des Ineinandergewesenseins von Sinn und Gegenstand abgeleitet werden, denn da dieser Moment dem wirklichen Bewusstsein vorangeht, so liegt die bewusste Religion dann doch ausser jener Einheit und es bleibt die Frage offen, wie ihre Einheitlichkeit mit der Zweiheit von Anschauung und Gefühl sich vertrage. Gegenstand ferner der religiösen Anschauung soll „das Universum" sein. Aber wie ist diess möglich? Man sollte meinen, Gegenstand der Anschauung könne doch immer nur ein begrenztes anschauliches Objekt, ein äusseres oder innerliches Bild von bestimmten Formen sein, wogegen das Universum, das Unendliche, das Ganze des Seins, das jede Begrenzung ausschliesst, eben ein schlechterdings nicht anschaubares, sondern nur denkbares Objekt, ein Begriff, nicht eine Anschauung ist. Diess bestätigt sich auch in der näheren Ausführung, wo Schleiermacher als die besonderen Objekte der religiösen Anschauung die Gesetze des Natur- und Menschenlebens, die Ordnung und Zusammenstimmung des Ganzen in der Mannigfaltigkeit des Einzelnen hervorhebt; Gesetze, gesetzmässiger Zusammen-

hang des Ganzen ist wieder nur Gegenstand des Denkens und keineswegs der unmittelbaren Anschauung. Und sehen wir uns in der wirklichen Religion um, wo wir immer mögen, sei es in den niedersten oder höchsten Stufen: diese „Anschauung des Universums“ ist so unmittelbar in keiner religiösen Vorstellung gegeben, die immer ihr Objekt sich irgendwie konkret gestaltet, und erst durch's Denken darüber belehrt werden muss, dass das Unendliche nicht ein anschaubares begrenztes Objekt sei. Wir werden also in diesem „Anschauen des Universums“ vielmehr den Spinoza'schen Begriff der „denkenden Erkenntniss Gottes“, als eine auf die Wirklichkeit der Religion unmittelbar zutreffende Definition erkennen; und wenn Schleiermacher gleichwohl uns glauben machen will, dass er hiermit das reine ursprüngliche und unmittelbare Wesen der Religion vor und ausser aller Reflexion und Spekulation beschreibe, so werden wir ihm diess hier so wenig glauben, wie in allen den spätern Fällen, wo er, was in Wahrheit ein sehr vermitteltes Produkt philosophischen Denkens ist, uns für eine reine Beschreibung des unmittelbaren Fühlens ausgeben will. Es begegnet uns von Anfang bis zu Ende der Schleiermacher'schen Religionswissenschaft diese eigenthümliche Verwechselung, die sich übrigens ebenso aus seiner Individualität wie aus dem Geist des romantischen Kreises erklärt; es ist der Grundzug aller Romantik von jeher gewesen, auf Unmittelbarkeit und Natürlichkeit zwar zu dringen, aber dabei durch und durch reflektirend und oft genug unnatürlich zu sein.

Wenn nun Schleiermacher später diesen Begriff zurückgestellt und aufgegeben hat und die Religion nur noch in das Gefühl setzt, so sind damit zwar die besprochenen Schwierigkeiten beseitigt, aber um den Preis desto grösserer Einseitigkeit. So gewiss das Gefühl in jedem wirklich religiösen Bewusstsein ein wesentliches Moment bildet, so wenig ist doch die Religion bloss Gefühl und so wenig ist jedes Gefühl Religion. Beides hat Schleiermacher behauptet. Durch das erstere ist die Religion vom erkennenden und wollenden Leben in einer Weise abgesperrt, welche ebenso jeder gesunden Psychologie widerspricht, in welcher solche Trennungen des einheitlichen Menschengeistes keinen Raum finden, wie auch von der Erfahrung des religiösen Lebens widerlegt wird, in welcher nicht bloss die einzelnen Vorstellungen, sondern die ganze religiöse Theorie, nicht bloss die ein-

zelnen Handlungen, sondern die ganze religiöse Sitte eine wesentliche Rolle spielen. Aus nachträglicher Reflexion auf die frommen Gefühle, nur für deren Mittheilung, nicht für das eigene religiöse Empfinden nöthig, sollen nach Schleiermacher die religiösen Vorstellungen entstehen. Hieran ist nur so viel richtig, dass die bestimmte Form der religiösen Vorstellungen auch noch von anderweitigen, ausserreligiösen Voraussetzungen bedingt ist und daher verschieden sein kann bei gleicher Gefühlsweise; im Uebrigen aber ist's eine unzweifelhafte Thatsache, dass in jedem vollen religiösen Bewusstseinsakt das Gefühl zu seiner Bestimmtheit auch schon für den Fühlenden selbst nur kommt mittelst bestimmter Vorstellungen, diese also vom religiösen Akt selbst schon unabtrennlich und gar nicht erst aus nachträglicher Reflexion darüber entstanden sind. Gerade je ursprünglicher ein religiöses Bewusstsein ist, desto fremder ist ihm diese Scheidung zwischen Gefühl und Vorstellung, desto mehr fällt ihm beides in einen und denselben Moment zusammen. Eben dasselbe gilt auch für das Verhältniss des praktischen Geistes, des Willens zur Religion. Ist letztere bloss Gefühl, so ist sie blosse Passivität, bloss Bewusstsein eines Bestimmtseins, nicht eigene Thätigkeit des Geistes, und dann können die Momente des religiösen und die des thätigen Lebens nur als zwei parallele Reihen neben einander hergehen, aber es findet keine Wechselwirkung zwischen ihnen statt. Allein auch hier zeigt die Erfahrung ein ganz anderes Bild: Die gesunde Frömmigkeit unterscheidet sich (wie Fichte ganz richtig bemerkt hatte) eben dadurch von krankhaftem Quietismus, dass sie Trieb und Kraft des sittlichen Lebens wird; diess ist aber nur dann möglich, wenn auch in ihr selber schon von Haus aus ein thatkräftiges Moment liegt, wenn der religiöse Akt wirkliche Selbstthätigkeit, also auch die Sache des wollenden Geistes ist.

Das Gefühl ist das Subjektivste des Menschen; in ihm verhält sich der Mensch unmittelbar nur zu sich selbst, sofern er seines jeweiligen Zustandes, seines Erregt- und Bestimmtseins inne wird. Wird also die Religion nach Schleiermacher auf das Gefühl beschränkt, so wird sie damit zu einem rein subjektiven Bewusstsein des Einzelnen ohne jede objektive Beziehung gemacht. Nun ist sie ja freilich die innerste Angelegenheit jedes Subjekts, aber sie ist zugleich die Beziehung jedes Subjekts auf das allgemeinste Objekt; und darum ist,

wie die Erfahrung wiederum offenkundig lehrt, dem religiösen Bewusstsein überall und am bestimmtesten, je ursprünglicher und naiver es ist, die Objektivität und Gemeingültigkeit oder die mehr als bloss subjektive Wahrheit seines Inhalts eine unveräusserliche Voraussetzung. Wie steht es damit bei Schleiermacher's Theorie? Der Unterschied von wahr und falsch soll auf die Religion nicht passen, Alles in ihr gleich wahr sein, so lange es nur Gefühl, nicht durch die trübende Reflexion gegangen sei; auch ausschliessend sei nicht die Religion, nur die ihr fremde Systemsucht führe zu religiösen Streitigkeiten. Hier tritt die Einseitigkeit dieser ganzen Anschauungsweise deutlich zu Tage. Nach ihr müssten die Gefühle der rohesten Naturreligionen, ihre Zauberfurcht z. B., wahrhaft religiös sein, weil in ihnen noch nicht gedacht wird, und hingegen die religiösen Gefühle eines Schleiermacher, welche durch die Gedanken von Plato, Spinoza und Fichte hindurchgegangen und in diesem Schmelztigel umgebildet sind, müssten an Wahrheit hinter jenen weit zurückstehen. Diese Erhebung des blossen Gefühls, als der reinen Wahrheit, über das Denken, das an aller Unwahrheit Schuld sein soll, ist nur aus romantischen Vorurtheilen zu erklären, die vor einer nüchternen Betrachtung der Wirklichkeit nicht stichhaltig sind. In Wahrheit verhält sich die Sache vielmehr so, dass das Denken nie, auch als dogmatisches nicht, die Unwahrheit in ein an sich wahres religiöses Bewusstsein hineinbringt, so wenig wie das Gesetz die Sünde in einen an sich guten Willen; sondern wie dieses nur die im natürlichen Willen von Anfang schon steckende Sündhaftigkeit ans Licht zieht und damit ihre Ueberwindung vorbereitet, ganz ebenso bringt der denkende Verstand nur das Unwahre, Unreine und Verkehrte des ursprünglichen religiösen Bewusstseins zu Tage, indem er die naiven Vorstellungen in Begriffen fixirt und damit der verständigen Prüfung zugänglich macht, also auch ihre Reinigung durch das wahre Denken und Denken der Wahrheit vorbereitet. Die dogmatischen Begriffe und Sätze sind nicht unwahr, weil und sofern sie gedacht sind, sondern weil und sofern sie nur formal gedacht sind und zum Inhalt noch das ungeläuterte Material der naiven religiösen Gefühls- und Vorstellungsweise haben. Auch bei dogmatischen Streitigkeiten ist's wahrhaftig nicht das Interesse des Denkens, der Schule, des Systems, um was der heftige Kampf sich dreht. Warum denn nehmen die Religionsstreitigkeiten in der

Geschichte sich stets so ganz anders aus als die der philosophischen Schulen? Doch wohl nur deshalb, weil es in den letztern sich nur um Gegensätze des Denkens, der Systeme handelt, welche auf dem Wege des kühlen Denkens auch zum Austrag gebracht werden, während in den ersteren das Pathos des Herzens es ist, welches das entscheidende Wort führt und welches, für kühle Logik wenig zugänglich, zu drastischeren Beweismitteln, als die des Denkens sind, seine Zuflucht nimmt. Je mehr hingegen das Denken, die Wissenschaft, die Philosophie das Pathos des religiösen Gefühls in seine Schranken zurückweist und innerlich läutert und klärt, desto mehr verschwinden jedesmal oder mässigen und mildern sich doch die Religionsstreitigkeiten und jener Geist der unbefangenen und weitherzigen Duldung verbreitet sich, welcher dem naiven religiösen Bewusstsein noch völlig fremd, ja unfassbar war, weil dieses eben sein jeweiliges subjektives Fühlen unmittelbar zugleich für die objektive und für Alle gültige Wahrheit selbst hielt. — Doch die Sache hat auch noch ihre Kehrseite. Wenn das Gefühl als solches die Wahrheit und das Denken die Unwahrheit sein soll, woher nehmen wir dann ein Kriterium, um beim Widerstreit der Gefühle, deren jedes sich für religiös, ja für das allein wahrhaft religiöse ausgibt, die Entscheidung für und wider zu treffen? Gibt es aber ein solches Kriterium nicht, so wird Niemandem der Schluss zu verwehren sein, dass die einander widerstreitenden Gefühle, da die Wahrheit doch nur eine sein könne, alle gleich unwahr, gleich illusorisch seien. In diesen für die Religion tödtlichen Skepticismus schlägt die Gefühlstheorie mit dem Satz, dass alle religiösen Gefühle gleich wahr seien, fast nothwendig um. Doch Schleiermacher geht noch weiter und behauptet, dass nicht bloss alle religiösen Gefühle wahr, sondern auch alle wahren Gefühle religiös seien. Es ist klar, dass hiermit die ursprüngliche Intention, der Religion ihre eigenthümliche Sphäre und bestimmte Abgrenzung gegen das übrige Leben anzuweisen, wieder völlig vereitelt und sie zum allerflüssigsten, unbestimmtesten und unbestimmbarsten Ding der Welt verflüchtigt wird; denn flüchtiger und wandelbarer, als die Wolkenschatten am Frühlingshimmel, ziehen die mancherlei Gefühle am Spiegel unserer Seele dahin!

Nun möchte man vielleicht zur Vertheidigung Schleiermacher's sagen, dass diese einseitige Auffassung nur auf Rechnung der jugend-

lich kühnen Paradoxie der „Reden“ komme, seiner spätern Religionstheorie dagegen nicht zur Last falle. Allein ein Blick in seine „Dialektik“ zeigt uns, wie sehr es Schleiermacher zeitlebens mit jener Identifikation des Gefühls und der Religion Ernst geblieben ist. Sucht er ja doch dieselbe durch eine zwar scharfsinnige, aber an mehr als einem Quidproquo leidende Deduktion des Gefühls zu erhärten. Das Gefühl, führt er hier aus, ist die Einheit unseres Wesens im Wechsel zwischen Wissen und Wollen. Zwischen der überwiegenden Aktivität des einen und der überwiegenden Passivität des andern muss es einen Uebergangs- und Gleichgewichtspunkt geben, in welchem der Gegensatz der differenten Funktionen zur Indifferenz aufgehoben ist. Diese Indifferenz oder Identität des Ich im Wechsel der differenten Funktionen ist das unmittelbare Selbstbewusstsein oder Gefühl. Eben dieselbe Indifferenz der Gegensätze, welche in uns subjektiv das Gefühl ist, ist nun aber objektiv im Weltganzen Gott. Diese objektive Einheit kann weder in unserem Denken noch in unserem Wollen einheitlich gegeben sein, weil jedes von beiden schon im Gegensatz befangen ist. Also ist Gott unmittelbar und ursprünglich nur in unserem Gefühl, als der gegensatzlosen Einheit unseres Wesens, gesetzt; ja das Gefühl als diese subjektive Indifferenz der Gegensätze ist nichts anders als Gott, wie er in unserem Bewusstsein gesetzt ist. Sonach, schliesst Schleiermacher, ist das Gefühl unmittelbar als solches, von jedem besondern Inhalt abgesehen, schon einfach als diese formale Einheit unseres Wesens, das — und zwar einzige — Sein Gottes in uns, ist also Religion. — Es bedarf nun wohl kaum der Andeutung, dass diese Deduktion eine verfehlte ist. Schon dass das Gefühl, dieser psychologische Bewusstseinszustand, der nur eine der verschiedenen Lebensformen des Ich ist, ohne Weiteres mit dem einheitlichen Wesen des Ich, das allen seinen Erscheinungsformen gleichmässig zu Grunde liegt, aber in keiner einzelnen aufgeht, identificirt wird, ist offenbar ein Irrthum. Noch kühner ist es, dass jene objektive Einheit unseres Wesens dann sofort zum Sein Gottes in unserem Bewusstsein und für dasselbe gemacht wird; das Gefühl soll nicht bloss seiner Form nach die subjektive Einheit unseres Wesens sein, sondern es soll damit zugleich auch die absolute Einheit der Welt oder Gott in sich, also zu seinem unmittelbaren, mit und in seiner Form schon gegebenen Inhalt haben. In Wahrheit ist aber

das Gefühl eine blosse psychologische Bewusstseinsform, die so wenig an sich schon göttlich, Sein Gottes in uns ist, dass sie vielmehr gegen ihren Inhalt ganz gleichgültig ist und ebensogut das Niederste und Gemeinste, wie das Höchste zum Inhalt haben kann.

Diese Gefühlstheorie liegt auch noch dem Religionsbegriff der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zu Grunde, obgleich diese, wie man anerkennen muss, durch sorgfältigere Bestimmung des religiösen Gefühls die Einseitigkeit der Grundanschauung zu verbessern sucht. Das religiöse Gefühl wird hier näher bestimmt als das der „schlechthinigen Abhängigkeit“, im Unterschied von allen Gefühlen, die wir im Verhältniss zur Welt haben, in welchen immer nur relative Abhängigkeit mit relativer Freiheit zusammengesetzt sei. Indem wir diess schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf sein verursachendes Woher? beziehen, werden wir über die Sphäre des getheilten Daseins oder der Welt hinausgeführt, und so entstehe uns das Bewusstsein Gottes, welches in seiner Verbindung mit dem endlichen Inhalt unseres Weltbewusstseins unser „höheres Selbstbewusstsein“ bilde; auf der Leichtigkeit oder Schwierigkeit der Verbindung des Gottesbewusstseins oder schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit einem bestimmten Moment unseres Weltbewusstseins beruhe die Lust oder Unlust (Seligkeit oder Unseligkeit) unseres religiösen Lebens. — Hieran ist zwar soviel richtig, dass dem religiösen Bewusstsein ein Abhängigkeitsgefühl von eigenthümlicher Art eigen ist, aber dass es schlechthin nur Abhängigkeitsgefühl sei, werden wir nicht zugeben können. Das heidnische oder türkische Gefühl der Abhängigkeit von einem blinden Fatum ist nicht wahre, jedenfalls nicht christliche Frömmigkeit, denn es ist ein Gefühl der passiven Resignation, der Furcht vor überlegener Macht. Aber wenn dieses Gefühl auch auf den niedersten Stufen der Religion das Herrschende sein mag, so zeigt doch die Religionsgeschichte, dass es mit der wachsenden Versittlichung der Religion immer mehr abnimmt und zuletzt im Christenthum Vertrauen und Liebe die religiöse Grundstimmung bilden, worin die Furcht ebensogewiss ausgeschlossen, wie die Ehrfurcht eingeschlossen und vorausgesetzt ist. Ehrfurcht aber ist Gefühl der sittlichen Gebundenheit an einen höheren Willen, der nicht bloss die überlegene Macht, sondern auch das gute Recht hat, unsere Hingebung an seine Zwecke zu fordern. Als Gefühl der sittlichen Gebundenheit oder Verpflichtung aber

schliesst die Ehrfurcht auch die Freiheit des Menschen nicht aus, sondern setzt sie voraus, weil es der Wille ist, der sich verpflichtet fühlt und der die Verpflichtung anerkennt, indem er sich von dem göttlichen Willen bestimmen lässt. Je mehr die Abhängigkeit freiwillig bejaht wird und die Freiheit nur in der Abhängigkeit, der Hingebung an Gott sichselbst bethätigt und verwirklicht, desto mehr hört die Abhängigkeit auf, als solche gefühlt zu werden, die Ergebung wird zur Erhebung, die Ehrfurcht zur vertrauenden Liebe. Eben in diesem Verhältniss von Abhängigkeit und Freiheit liegt auch der sittliche Massstab zur Werthbeurtheilung der verschiedenen religiösen Gefühlsweisen. Ein solcher fehlt bei Schleiermacher; sein „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" kann, wie er selbst zugibt, nur ein einfaches und immer qualitativ gleiches sein, die Unterschiede können also nur auf dem verschiedenen Stärkegrad beruhen, mit welchem dieses Gefühl in Beziehung zum sinnlichen Bewusstsein auftrittt. Aber hiernach lassen sich die Verschiedenheiten der einzelnen Religionen und religiösen Seelenzustände weder befriedigend erklären noch insbesondere auch richtig beurtheilen und nach ihrem gegenseitigen Werthverhältniss schätzen. Denn bloss nach dem Grade der Stärke seines Auftretens und Herrschens beurtheilt, würde z. B. das religiöse Gefühl des Mohammedaners nicht hinter dem des Christen zurückstehen. Der unterscheidende Werth der Religionen und religiösen Seelenzustände liegt nicht in dem quantitativen Stärkegrad des religiösen Gefühls, sondern in seiner qualitativen Bestimmtheit oder Wahrheit. Dann kann aber dieses Gefühl nicht ein einfaches, alle Unterschiede ausschliessendes Abhängigkeitsgefühl sein, sondern es muss eine Mehrheit von Seiten in sich schliessen, deren Verhältniss zu einander seinen qualitativen Werth bedingt. Schliesst das religiöse Gefühl Abhängigkeit und Freiheit ein, so wird sein qualitativer Werth, seine Richtigkeit darauf beruhen, wie diese beiden Seiten zu einander sich stellen, wie weit ihr Gegensatz zur Einheit aufgehoben sei. — Fragen wir nun, woher es wohl gekommen sei, dass Schleiermacher in der Glaubenslehre das religiöse Gefühl so dürftig beschrieb, dass er über der sozusagen physischen Seite des Abhängigseins von einer unendlichen Ursache die sittliche Seite des Sichgebundenfühlens und Hingebens an den unbedingten Willen des Guten hintansetzte, so werden wir schwerlich irren, wenn wir den Grund dieses Mangels

in dem Einfluss der Philosophie Spinoza's finden, dessen cognitio Dei intuitiva darin besteht, dass wir alle endlichen Erscheinungen auf die nothwendige Ursächlichkeit Gottes beziehen, also uns von dieser schlechthin abhängig fühlen.

Was nun ferner Schleiermacher's Gottesbegriff (oder eigentlich die ihn vertretende Theorie — denn einen „Begriff" von Gott lehnt er ab) betrifft, so haben wir schon gesehen, dass die „Reden" einen modificirten Spinozismus enthalten. Die Ausdrücke: Universum, das Unendliche, der Weltgeist und Gott werden als gleichbedeutend gebraucht; oder wo ein Unterschied gemacht wird, wie an mehreren Stellen der 1. Auflage, da bedeutet „Gott" eine einzelne besondere Anschauung des Universums, nämlich die unter der Form der Freiheit, der Persönlichkeit; er repräsentirt dann den „Genius der Menschheit" oder auch einer höheren übermenschlichen Gattung, aber doch immer einer besonderen Gattung, ist also nicht Ausdruck des wahrhaft Unendlichen. Daher geradezu gesagt wird: „Gott ist nicht Alles in der Religion, sondern Eins und das Universum ist mehr." Später wird zugegeben, dass es „eine fast unabänderliche Nothwendigkeit" für die Frömmigkeit sei, einen Gott in diesem Sinn des freien, persönlichen Ideals anzunehmen, aber sofern der Grund dieser Nothwendigkeit in dem psychologischen Bedürfniss der Phantasie, den Weltgeist zu personificiren, gefunden wird, bleibt es für den denkenden Verstand doch immer bei der obigen Theorie. Auch in den spätern Auflagen wird unverholen gesagt, dass der gewöhnliche Begriff von Gott als einem persönlichen, denkenden und wollenden Wesen ihn in das Gebiet des Gegensatzes herabziehe. Die Welt als Ganzes und Einheit sehen, das heisse, sie „in Gott" sehen; aber die Gottheit dann wieder als einen abgesonderten einzelnen Gegenstand hinzustellen, das sei nur eine Bezeichnungsweise, die zwar Vielen unentbehrlich und Allen willkommen sein möge, aber doch immer bedenklich und fruchtbar an Schwierigkeiten bleibe, aus denen die gemeine Sprache sich nie loswickeln werde. Diese gegenständliche Vorstellung der Gottheit aber gar als eine Erkenntniss behandeln und so das Sein Gottes vor der Welt und ausser der Welt, wenngleich für die Welt, als Wissenschaft durch die Religion oder in der Religion ausbilden und darstellen, das sei blosse Mythologie.

Dieser Standpunkt ist auch später nicht wesentlich verlassen. In

der „Dialektik“ betont zwar Schleiermacher den Unterschied Gottes von der Welt stärker, aber keineswegs in dem Sinn, dass Gott ein gegenständliches Sein für sich ausser und vor der Welt zukommen sollte, sondern so, dass Gott und Welt nicht real getrennt, sondern bloss begrifflich unterschieden sein sollen als „zwei Werthe für dieselbe Forderung“; Gott die Einheit und die Welt die Vielheit des Seins, daher zwar keine Welt ohne Gott, aber auch kein Gott ohne Welt; und zwar ist dies Zusammensein beider näher als ein „Ineinanderaufgehen“ zu denken; denn wäre in Gott etwas über die Welt hinausragend, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wäre etwas in der Welt über Gott hinausragend, so wäre diess nicht gottbedingt. Dem entspricht es genau, wenn in der Dogmatik Schleiermacher sagt, dass die göttliche Allmacht quantitativ sich decke mit der Totalität der Naturkräfte (endlichen Causalität) und nur qualitativ von diesen verschieden sei, nämlich wie die Einheit der unendlichen Ursächlichkeit von der Vielheit ihrer getheilten, endlichen Erscheinungen; dass in Gott nicht ein Ueberschuss von Macht liege, Anderes und Mehreres zu schaffen, als das, was er wirklich schafft, was in der Welt als Wirklichkeit sich darstellt; dass also auch ein Eingreifen Gottes in das Einzelne des Naturlaufs d. h. ein Wunder nicht möglich sei. Insoweit stimmt Schleiermacher völlig und theilweise wörtlich mit Spinoza überein. Gleichwohl vermeidet er es, Gott mit Spinoza als die Substanz oder auch als die natura naturans zu bezeichnen. Er versteht vielmehr im Anschluss an Schelling's Identitätsphilosophie unter der Gottesidee die absolute Einheit, welche dem Gegensatz von Denken und Sein, von Idealem und Realem als sein transscendentaler Möglichkeitsgrund vorausgesetzt werden muss. Da nun unser wirkliches Denken oder Wissen sich in diesem Gegensatz von Subjekt und Objekt bewegt, so kann die gegensatzlose Einheit selbst nie Gegenstand des Wissens werden; sie ist vielmehr nur das Princip der Möglichkeit alles Wissens und insofern der terminus a quo für dessen Vollziehung, während die Idee der Welt der terminus ad quem oder das Prinzip der Wirklichkeit unseres Wissens ist. Jeder Versuch, die transscendentale Einheit in Begriffe zu fassen, erweist sich daher immer als unzulänglich, wie Schleiermacher an den Begriffen der absoluten Kraft (natura naturans), Nothwendigkeit (Schicksal) und Freiheit (Vorsehung) nachzuweisen sucht. Man hat

diesen Agnosticismus Schleiermacher's oft mit dem Kant'schen als gleichartig zusammengestellt; indessen ist, wie Zeller*) mit Recht bemerkte, der Unterschied nicht zu übersehen, dass bei Kant die Unerkennbarkeit Gottes auf der erkenntnisstheoretischen Ueberzeugung von den Grenzen unseres auf die Erscheinung beschränkten Wissens beruht, bei Schleiermacher dagegen auf einer bestimmten dogmatischen Ueberzeugung vom Wesen der Gottheit. Diese Ueberzeugung stammt aber vielmehr aus Spinoza's als aus Kant's Philosophie. Mit Recht sagt Strauss**): „Alle Hauptsätze des ersten Theils der Schleiermacher'schen Glaubenslehre werden dann erst recht verständlich, wenn man sie in die Formeln Spinoza's zurückübersetzt, aus welchen sie ursprünglich geflossen sind. Das allem Uebrigen zu Grunde gelegte Verhältniss Gottes zur Welt, wornach beide als Grössen betrachtet sich decken, nur dass jener die absolute und ungetheilte, diese die in sich gespaltene und getheilte Einheit ist, erklärt sich in letzter Beziehung nur aus dem Verhältniss der natura naturans zur natura naturata bei Spinoza".

Indessen darf diese Verwandtschaft doch auch nicht übertrieben werden. Schleiermacher konnte immerhin mit gutem Grund sichs verbitten, einfach nur für einen Spinozisten gehalten zu werden. Die für seine Religions- und Sittenlehre so folgenreiche Betonung der Individualität, in welcher er eine selbständige und selbstberechtigte Fleischwerdung der schaffenden Vernunft sah, war nicht im Sinn Spinoza's sondern Leibnitzens. Und wenn er mit Beiden den Determinismus getheilt hat, so verstand er ihn doch nicht, wie Spinoza, als zwecklose naturalistische Nothwendigkeit, sondern, wie Leibnitz, Lessing, Herder und Hegel, als die teleologisch organisirende Thätigkeit einer geistigen Ursache, der weltordnenden Vernunft. Was er von Spinoza übernommen hat, ist im Grunde nur die folgerichtige Durchführung der wohlberechtigten Ueberzeugung, dass jede Vorstellung von Gott unangemessen sei, welche den Unendlichen in die Endlichkeit herabziehe. Im Uebrigen hat Schleiermacher in seiner Glaubenslehre den von ihm selbst aufgestellten Grundsatz, dass man sich alle Mühe geben müsse, aus dem göttlichen Wesen den Tod wegzudenken, redlich befolgt. Er hat die göttliche Allwissenheit,

*) Gesch. d. deutschen Philosophie, S. 761.

**) Charakteristiken und Kritiken, S. 166.

wenn er auch die menschlich beschränkte Bewusstseinsform von ihr fern gehalten sehen wollte, doch ausdrücklich als die „Geistigkeit“ der göttlichen Ursächlichkeit gedeutet. Er hat die in unserem Gewissen gesetzte Unterscheidung von gut und böse, welche Spinoza indifferenzirt hatte, auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt und diese hiernach als Heiligkeit und Gerechtigkeit beschrieben. Er hat endlich das christliche Bewusstsein der Erlösung im Reich Gottes auf die göttliche Selbstmittheilung oder Liebe und auf die den Weltlauf zu dem Endzweck des Gottesreiches hinlenkende göttliche Weisheit zurückgeführt. Allerdings bezeichnen nach Schleiermacher diese Eigenschaftsbegriffe nicht reale Unterschiede in dem göttlichen Wesen selbst, sondern verschiedene Arten, unser frommes Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu beziehen; aber darum sollen sie doch nicht etwa blosse willkürliche subjektive Vorstellungen sein, sondern Ausdruck der mannigfaltigen Weisen, wie die geistige Ursächlichkeit des Weltprinzips durch die von ihm selbst gesetzte Weltordnung unser frommes Gefühl afficirt, oder m. a. W. sie bezeichnen die verschiedenen Formen der Selbstoffenbarung Gottes durch die Weltordnung. Wie anders sollten wir denn auch zu Aussagen über Gott kommen können als eben durch die Betrachtung der verschiedenen Seiten der Weltordnung, in welcher der eine geistige Weltgrund sein Wesen in ewig-allgegenwärtiger Wirksamkeit entfaltet? Nach dieser seiner Wirksamkeit in der natürlichen, sittlichen und religiösen Weltordnung erkennen wir mit objektiver Wahrheit das ganze Wesen Gottes, soweit es für uns erkennbar ist; was aber jenseits seiner wirksamen Selbstoffenbarung liegt, sein Wesen an sich, wie es für ihn selbst ist, das erkennen zu wollen, wäre nicht mehr ein frommer Wunsch, es wäre eine unbesonnene und unbescheidene Vermessenheit. Will man diess „Agnosticismus“ heissen, nun, so theilt ihn Schleiermacher mit allen frommen Lehrern, mit heiliger Schrift und Kirche, die ja nie behauptet haben, dass man das göttliche Wesen anders als in seiner mannigfachen Selbstoffenbarung oder über diese noch hinaus zu erkennen vermöge. Nur dass man nicht übersehe, dass dieser fromme und demüthige Agnosticismus ebensoweit, wie von übermüthigem Gnosticismus, auch von dem kleinmüthigen Agnosticismus entfernt ist, der von Gott überhaupt nichts zu wissen meint oder — wissen will!

Sehen wir weiter, wie von diesem religionsphilosophischen Stand-

punkt aus Schleiermacher's Auffassung der positiven Religion, insbesondere des Christenthums sich gestaltete. In der fünften der „Reden“ kommt er darauf zu sprechen, nachdem in der dritten die „Bildung zur Religion“ und in der vierten „Kirche und Priesterthum“ behandelt worden waren. Als ein Unendliches hat die Religion ihr Dasein nur in einer Vielheit individueller Erscheinungen, also in den verschiedenen positiven Religionen, nicht in einer leeren Abstraktion, wie es die sogenannte „natürliche Religion“ wäre. Die Bevorzugung der letztern im jetzigen Zeitalter rührt daher, dass diejenigen, welchen die Religion überhaupt zuwider ist, das am meisten lieben, was eben nicht mehr wirkliche Religion ist und am wenigsten ihre eigenthümlichen Züge trägt. Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so metaphysische und moralische Manieren, dass sie wenig von dem eigenthümlichen Charakter der Religion durchschimmern lässt; sie weiss so zurückhaltend zu leben, sich einzuschränken und zu fügen, dass sie überall wohlgelitten ist. Dagegen hat jede positive Religion eine bestimmt ausgeprägte Eigenthümlichkeit. Sie ist nicht etwa ein Ausschnitt aus der Gesammtsumme der religiösen Anschauungen und Gefühle, denn diese alle kommen in jeder wirklichen Religion irgendwie vor; vielmehr entspringt jede individuelle Religion daraus, dass eine Einzelanschauung des Universums zum Mittelpunkt gemacht und auf diesen alles Andere in ihr bezogen wird. Insofern diess Jeder für sich thun kann, würden eigentlich so viele individuelle Religionen als religiöse Individuen existiren. Wirklich sagt Schleiermacher: In Jedem, der die Geburtsstunde seiner Religion angeben und ihren Ursprung auf eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit („eine Offenbarung“) zurückführen kann, ist auch eine eigene und ächte Religion. Hier ist Alles Leben und Freiheit und naturwüchsige wahre Entwicklung, wogegen in der natürlichen Religion alles abstrakt, ihre Stärke in der Verneinung des Positiven und Charakteristischen und somit des Wirklichen ist; sie gleicht der Seele, die nicht in die Welt kommen möchte, weil sie nicht ein bestimmter, sondern der Mensch überhaupt sein wollte. — Dass diese Ansicht Schleiermacher's eine Berechtigung gegenüber der abstrakten, alles Besondere zur öden Gleichförmigkeit nivellirenden Vernunftreligion oder natürlichen Religion der Rationalisten hat, ist unbestreitbar. Aber freilich scheint er auch hier wieder einem Extrem das andere

gegenüberzustellen: der unbestimmten Allgemeinheit die ebenso unbestimmbare, weil endlos variirende Mannigfaltigkeit atomistischer und in ihrer Vereinzelung ganz zufälliger Einzelerscheinungen. Von wahrem Leben und naturwüchsiger Entwicklung aber kann gleich wenig die Rede sein, wo eine Einheit ist ohne Mannigfaltigkeit und wo blosse Mannigfaltigkeit ohne organisirende Einheit; ist dort keine Bewegung, so hier zielloses Spiel der Bewegung, wie denn mit Recht bemerkt worden ist, dass bei solcher Herrschaft des subjektiven Geschmacks und der individuellen Anziehungskraft das religiöse Gemeinschaftsleben sich nicht über den Aggregatzustand des von Wind und Wellen jeden Augenblick wieder anders gruppirten Sandes erhebe.

Schleiermacher hat denn auch selber später jenen äussersten Subjektivismus zu beschränken nöthig gefunden. Es sei doch, heisst es in den spätern Auflagen, nie etwas Geringfügiges, bloss Persönliches, dass sich eine neue Offenbarung bilde, sondern es liege Grösseres und Gemeinschaftliches dabei zu Grunde. Wie auf staatlichem, so auch auf religiösem Gebiete könne es nur krankhafte Abweichung sein, welche Einen von dem gemeinschaftlichen Leben mit Allen, unter welche ihn die Natur gesetzt hat, so ausschliesse, dass er keinem grösseren Ganzen angehört; sondern von selbst werde Jeder, was für ihn Mittelpunkt der Religion ist, auch irgendwo im Grossen so dargestellt finden, oder selbst darstellen. „Sowie kein Mensch als Einzelwesen zum wirklichen Dasein kommen kann, ohne zugleich durch dieselbe That auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände versetzt zu werden, so kann auch ein religiöser Mensch zu seinem Einzelleben nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch ein in ein Gemeinleben, also in irgend eine bestimmte Form der Religion.“

In der Glaubenslehre fügt Schleiermacher zu der eigenthümlichen Grundanschauung, centralen und beherrschenden Idee, als dem inneren Merkmal einer bestimmten Religion, noch hinzu das äussere Merkmal des Grundfaktums, des bestimmten geschichtlichen Anfangs. Beide, Grundidee und Grundfaktum, entsprechen sich gegenseitig und hängen innerlich, ursächlich zusammen: die Urthatsache der Gemeindestiftung bildet selbst den centralen Punkt, mit welchem sich das Gottesbewusstsein so vorzüglich verbindet, dass nur von ihm aus und mittelst seiner die Einigung des Gottesbewusstseins auch mit

dem übrigen Bewusstseinsinhalt erfolgen kann. Sofern diese Urthatsache allen religiösen Erregungen der Gemeinschaft ihr bestimmtes eigenthümliches Gepräge aufdrückt, sind diese alle positiv, so dass also in jeder bestimmten Religionsform Alles positiv, d. h. durch die geschichtliche Urthatsache der Gemeindebildung individuell bestimmt ist. Vermöge ihrer Ursprünglichkeit heisst jene begründende Urthatsache der positiven Religionen „Offenbarung"; dieser Begriff schliesst aus sowohl äussere Mittheilung und Ueberlieferung als Erfindung durch Reflexion, und enthält göttliche Mittheilung, die nur nicht als lehrhafte Einwirkung auf den Menschen als erkennendes Wesen gefasst werden darf, sondern als die eigenthümliche und ausserordentliche Wirkung, welche eine persönliche Erscheinung durch ihren Totaleindruck auf unser Selbstbewusstsein macht, bei welchem Totaleindruck die Lehre zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Moment mitgesetzt ist. Zwischen solchen Erscheinungen, die wir als religiöse Offenbarung betrachten, und den höheren Zuständen der heroischen und dichterischen Begeisterung findet nahe Verwandtschaft statt, ja der einzige Unterschied liegt nach Schleiermacher darin, dass in der religiösen Offenbarung nicht ein einzelner Moment, sondern eine ganze Existenz durch göttliche Mittheilung bestimmt sei. Derartige göttliche Offenbarung findet Schleiermacher auch in solchen Persönlichkeiten des Heidenthums, in welchen sich auf eine ursprüngliche, aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht begreifliche Weise das Göttliche vorbildlich in einem menschlichen Leben kundthat. Da absolut ursprünglich nur die Offenbarung Gottes im Ganzen der Welt ist, alle einzelnen Erscheinungen dagegen, wie originell auch an sich betrachtet, doch immer zugleich aus dem Gesammtzustand der Gesellschaft, der sie angehören, zu begreifen sind, so kann der Begriff der Offenbarung auf Einzelnes immer nur im relativen Sinn Anwendung finden und der Anspruch irgend einer Religion auf absolute Offenbarung im Sinn der Mittheilung ganzer und reiner Wahrheit ist unmöglich, — ein Satz, der zwar ganz richtig aus Schleiermacher's philosophischen Voraussetzungen folgt, aber gleichwohl in seiner dogmatischen Christologie nicht streng festgehalten wird.

Die Religionen der Geschichte theilt Schleiermacher theils nach Entwicklungsstufen, theils nach Art-Unterschieden. Die Entwicklungsstufen: Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus beruhen

auf der Vermischung oder Unterscheidung von Gottes- und Weltbewusstsein. Uebrigens bemerkt Schleiermacher, dass diese begriffliche Abstufung mit dem geschichtlichen Entwicklungsgang nicht nothwendig zusammenfalle; dieser lasse sich ebensowohl als ein Aufsteigen vom Fetischismus zum Polytheismus und Monotheismus denken, wie auch als eine von kindlich unbestimmtem Monotheismus ausgehende, theils zum Götzendienst herabsteigende, theils zum reinen Gottesglauben aufsteigende Doppelentwicklung. Nebenher bemerkt er hierbei noch, dass man unter „Pantheismus“ sich nicht eine besondere Religionsform denken dürfe, derselbe sei vielmehr eine spekulative Theorie, die sich mit der Frömmigkeit wohl vertrage, wofern man darunter nur nicht einen verlarvten Materialismus verstehe. Auch bei der gewöhnlichen Formel des „Ein und All“ könne doch Gott und Welt „wenigstens der Funktion nach geschieden bleiben“ und also könne auch dabei noch der Fromme, indem er sich in die Welt miteinrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem, was das Eins dazu sei. (Dass genau diess Schleiermacher's Fall ist, braucht nach dem, was wir aus den „Reden“ und der „Dialektik“ wissen, nicht erst bemerkt zu werden.) Solche Zustände werden sich dann, fügt er schliesslich hinzu, von den frommen Erregungen manches Monotheisten schwer unterscheiden lassen. — Ausser jenem Stufen-Unterschied stellt Schleiermacher folgenden Art-Unterschied der Religionen auf: Entweder werden in den frommen Erregungen die natürlichen Zustände den sittlichen (die leidendlichen den thätigen) untergeordnet, oder umgekehrt, die thätigen (sittlichen) den leidenden (natürlichen); im erstern Fall gestaltet sich die Religion teleologisch, im letztern ästhetisch. Zu den ästhetischen Religionen rechnet Schleiermacher die griechische und den Islam, zu den teleologischen das Judenthum und Christenthum.

Die Grundidee des Judenthums ist nach Schleiermacher's Darstellung (in der 5. „Rede“) die der Vergeltung — eine kindliche Idee, die nur auf dem engen Raum einer engbegrenzten Volksgemeinde möglich war; seine Bedeutung für das Christenthum hat er jederzeit sehr nieder taxirt; „ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen; jegliche hat für sich ihre eigene und ewige Nothwendigkeit und jedes Anfangen einer Religion ist ursprünglich.“ Dieser gewagte und bedenkliche Satz erklärt sich einigermassen als Reaktion

gegen die Kleinmeisterei, mit welcher Rationalisten und Supranaturalisten um die Wette das Christenthum aus dem Judenthum, sei es durch übernatürlichen oder natürlichen Pragmatismus, zu erklären sich bestrebten. Die Grundidee des Christenthums ferner wird in der 5. „Rede" darin gefunden, dass das Verderben des Endlichen in der Entfernung von Gott aufgehoben und das Endliche mit Gott vermittelt werde durch einzelne über das Ganze ausgestreute Punkte, welche zugleich Endliches und Unendliches, Menschliches und Göttliches sind. „Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser Empfindungsweise, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum und dessen ganze Form bestimmt." Auf jener Voraussetzung allgemein verbreiteten ungöttlichen Wesens beruht der polemische Charakter des Christenthums; zugleich aber sieht es das göttliche Walten in der Geschichte darin, dass immer neue Veranstaltungen zur Aufhebung des Verderbens getroffen, immer höhere Offenbarungen und Mittler zwischen Gottheit und Menschheit gegeben, immer inniger in jedem spätern Gesandten die Gottheit mit der Menschheit vereinigt wird. So mache das Christenthum die Religion (Religionsgeschichte) selbst zum Stoff der Religion und sei also gleichsam eine höhere Potenz derselben; darin liege das Unterscheidendste seines Charakters. Vom Stifter des Christenthums wird dann weiter gesagt, dass das Bewundernswerthe an seiner Erscheinung nicht so sehr in der Reinheit seiner Sittenlehre liege, die nur aussprach, was alle zum geistigen Bewusstsein gekommenen Menschen mit ihm gemein haben, auch nicht in der Eigenthümlichkeit seines Charakters, dieser innigen Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmuth; „das alles sind nur menschliche Dinge; aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die grosse Idee, welche darzustellen er gekommen war, sich in seiner Seele ausbildete: die Idee, dass alles Endliche einer höheren Vermittlung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, und dass für den von dem Endlichen und Besondern ergriffenen Menschen nur Heil zu finden ist in der Erlösung. . . . Dieses Bewusstsein von der Einzigkeit seines Wissens um Gott und Seins in Gott, von der Ursprünglichkeit der Art, wie es in ihm war, und von der Kraft derselben, sich mitzutheilen und Religion aufzuregen, war zugleich das

Bewusstsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit. . . . Aber nie hat er behauptet, der einzige Mittler zu sein, der Einzige, in welchem seine Idee sich verwirklicht, sondern Alle, die ihm anhingen und seine Kirche bildeten, sollten es mit ihm und durch ihn sein. Und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion, als sollte man um seiner Person willen seine Idee annehmen, sondern nur um dieser willen auch jene; ja er mochte es dulden, dass man seine Mittlerwürde dahingestellt sein liess, wenn nur der Geist, das Prinzip, woraus sich seine Religion in ihm und Andern entwickelte, nicht gelästert ward. . . . Nie hat auch Christus die religiösen Ansichten und Gefühle, die er selbst mittheilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, welche von seinem Grundgefühl ausgehen sollte; er hat immer auf die lebendige Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde, wenngleich nur von dem Seinigen nehmend. So auch seine Schüler. Nie haben sie dem heiligen Geist Grenzen gesetzt, seine unbeschränkte Freiheit und die durchgängige Einheit seiner Offenbarung ist überall von ihnen anerkannt worden. . . . Die heiligen Schriften sind Bibel geworden aus eigener Kraft: aber sie verbieten keinem andern Buche, auch Bibel zu sein oder zu werden, und was mit gleicher Kraft geschrieben wäre, würden sie sich gern beigesellen lassen.“ Zwar wird das Christenthum insofern ewig dauern, als es nie eine Zeit geben wird, wo man keine Mittler mehr brauchen würde; aber gleichwohl will es nicht die einzige und alleinherrschende Gestalt der Religion sein, es verschmäht diese beschränkende Alleinherrschaft; es würde gerne andere und jüngere, womöglich kräftigere und schönere Gestalten der Religion neben sich aus allen Punkten hervorgehen sehen; „und eine ahnende Seele, auf den schaffenden Genius gerichtet, könnte vielleicht jetzt schon den Punkt angeben, der künftigen Geschlechtern der Mittelpunkt werden muss für ihre Gemeinschaft mit der Gottheit“.

An der hier in so weitgehendem Sinne behaupteten Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der Religion hat nun zwar Schleiermacher insofern immer festgehalten, als er auch später das Christenthum nicht auf eine bestimmte geschichtliche Form beschränkt wissen wollte; nur hat er später allen Fortschritt als eine Entwicklung innerhalb des Christenthums, nicht über dasselbe hinaus, gedacht. Es hängt diess damit zusammen, dass ihm auch die Person Christi,

die in den „Reden“ noch als eine unter den unendlich vielen wirklichen und möglichen Mittlergestalten erscheint, später zum einzigartigen Mittler wurde, zum vollkommenen Urbild der Frömmigkeit, dessen vollendetes Gottesbewusstsein der einzig ursprüngliche Ort des Seins Gottes in der Menschheit und die unendlich fortwirkende Kraft der Erlösung und Versöhnung für die Gattung sei. Den Anfang zu dieser Wendung bemerken wir in der „Weihnachtsfeier“ (1806), wo Schleiermacher einem der Redner seine Ansicht schon wesentlich in derselben Form, wie er sie später in der Glaubenslehre weiter ausgeführt hat, in den Mund legt: „Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo die Gegensätze gar nicht vorkommen zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und der Ewigkeit, ist nicht die unserige. Und dachten wir uns dieses (ursprüngliche Leben) in Einem, so dachten wir uns eben diesen als Erlöser, und er musste uns anfangen als ein göttliches Kind. Wir selbst hingegen beginnen mit dem Zwiespalt und gelangen erst zur Uebereinstimmung durch die Erlösung, die eben nichts anderes ist, als die Aufhebung jener Gegensätze, und eben desshalb nur von dem ausgehen kann, für den sie nicht erst durften aufgehoben werden. Mögen die historischen Spuren seines Lebens noch so unzureichend sein: das Weihnachtsfest hängt nicht daran, sondern wie an der Nothwendigkeit eines Erlösers, so an der Erfahrung eines gesteigerten Daseins, welches auf keinen andern Anfang als diesen zurückzuführen ist“ ... „Die Gemeinschaft, durch welche der Mensch an sich dargestellt oder wiederhergestellt wird, ist die Kirche. Jener, der als der Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, muss als der Mensch an sich, als der Gottmensch schon geboren sein. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geist der Kirche, der Geist selbst aber geht nur aus vom Sohn, und dieser bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist ursprünglich aus Gott geboren: das ist der Menschensohn schlechthin.“

In ihrem ganzen, wissenschaftlich durchgebildeten Zusammenhang lernen wir Schleiermacher's Ansicht vom Christenthum aus seiner Glaubenslehre (1821) kennen, dem reifsten Produkt seines reichen und rastlos strebenden Geistes. Sünde und Erlösung oder Gnade gelten ihm auch hier als die beiden Angelpunkte des christlich-frommen Bewusstseins, aber beide nicht mehr bloss als Erfahrungen des Einzelbewusstseins, sondern als Erfahrungen der christlichen Ge-

meinde, als Gesammtzustände der natürlichen und der christlichen Menschheit. Die allgemein menschliche Erfahrung ist der Zustand des gehemmten Gottesbewusstseins oder des Ueberwiegens des niederen sinnlichen über das höhere Selbstbewusstsein, was uns zum Bewusstsein der Sünde und religiösen Unseligkeit oder Erlösungsbedürftigkeit wird. Dieser Zustand ist zwar nicht die Folge des Sündenfalls Adams und nicht eine Verderbung der menschlichen Natur, sondern er ist in dieser selbst begründet, nämlich in dem Vorauseilen der sinnlichen Entwicklung vor der geistigen und der Verstandesentwicklung vor der Willenskraft; aber er ist darum doch eine radikale Sündhaftigkeit, vollkommene Unfähigkeit zum wahrhaft Guten, ein Zustand des Unheils und der Unfreiheit im religiös-sittlichen Sinn, wie ihn auch Spinoza als die natürliche servitudo humana der libertas humana vorausgesetzt, und wie ihn Kant als das radikale Böse oder die Ueberordnung des unteren sinnlichen über das höhere vernünftige Begehrungsvermögen beschrieben hatte. Aber während nun diese Philosophen die Erhebung über den ideewidrigen Naturzustand und den Uebergang zur wahren sittlichen Freiheit als einen nur innerhalb der einzelnen Subjekte und vermöge ihrer eigenen Vernunftanlage sich vollziehenden seelischen Vorgang gedacht hatten, so versteht hingegen Schleiermacher die „Erlösung“ oder das Herrwerden des Gottesbewusstseins über das niedere Selbstbewusstsein als einen geschichtlich vollzogenen Wandlungsprozess des menschlichen Gemeinbewusstseins, welcher in dem Stifter der christlichen Gemeinde seinen Anfang und bewirkenden Grund hatte. Innerhalb dieser Gemeinschaft sind wir uns, wie Schleiermacher als Erfahrungsthatsache voraussetzt, einer steten Förderung unseres Gottesbewusstseins, fortschreitenden Ueberwindung der vom Sinnlichen ausgehenden Hemmungen und Annäherung an den Zustand der Seligkeit bewusst. Da nun diese Erfahrung nicht im Gesammtleben der Sünde begründet sein kann, in welchem sich immer nur Unseligkeit entwickelt, so muss sie, schliesst Schleiermacher, in dem neuen von Jesu ausgegangenen Gesammtleben der christlichen Gemeinde begründet und somit auf die erlösende Wirksamkeit Jesu als ihre geschichtliche Ursache zurückzuführen sein. Ist aber von Jesus die Mittheilung dieses in der Gemeinde vorhandenen kräftigen und seligen Gottesbewusstseins ausgegangen, so folgt daraus nach Schleiermacher die Nothwendigkeit der Annahme, dass in Jesu Person

das Gottesbewusstsein in absolutem Masse verwirklicht war, dass also das religiöse Urbild und seine ganze geschichtliche Erscheinung sich ohne Rest deckten. Dieses vollkommene Gottesbewusstsein Christi soll nun als das eigentliche Sein Gottes in ihm und als die einzig vollkommene Offenbarung Gottes innerhalb der menschlichen Gattung zu betrachten sein; insofern könne man in ihm eine wunderbare Erscheinung im Gesammtleben der Sünde erblicken, die nicht aus diesem selbst, sondern nur aus einem schöpferischen Akt Gottes zu erklären sei, welcher eine zweite Schöpfung oder Vollendung der Schöpfung heissen könne, die übrigens mit der ersten Schöpfung in einem allgemeinen Naturzusammenhang auch wieder eins sei. Dieses Wunder des Ursprungs Christi soll jedoch seine geschichtliche Entwicklung nicht ausschliessen, nur dass dieselbe nicht mit Sünde und Kampf behaftet sein durfte. Auf diese Einheit von Idee und Erscheinung, wunderbarem Ursprung und geschichtlicher Entwicklung in Christi Person deutet Schleiermacher die Formeln des kirchlichen Dogmas von den zwei Naturen des Gottmenschen. Ebenso deutet er die dogmatische Lehre von der Erlösung durch die stellvertretende Genugthuung des Gottmenschen in dem geschichtlich-ethischen Sinn, dass Jesus durch seine Selbstdarstellung in Wort und That, Leben und Sterben sein kräftiges und seliges Gottesbewusstsein der Gemeinde mitgetheilt habe, sodass es in ihr zum Gemeinbewusstsein der Erlösung und Versöhnung oder zum heiligen „Gemeingeist“ wurde. Der heilige Geist ist also nach Schleiermacher dasselbe Erlösungsprinzip in der Gemeinde, welches in der Person Jesu in der Ursprünglichkeit eines individuellen Lebens erschienen war; erlösend aber wirkt dieses Prinzip insofern, als es in den Einzelnen, die sich ihm empfänglich hingeben, ein ähnliches Leben des gekräftigten und beseligten Gottesbewusstseins weckt, wie solches urbildlich in Jesu vorhanden war. Das ist die Wiedergeburt oder Bekehrung und Rechtfertigung durch den Glauben.

Es leuchtet ein, dass diese Schleiermacher'sche Erlösungslehre durchaus im Boden der idealistischen Religionsphilosophie wurzelt. Alles Transscendente, Mirakulöse, Mythische der kirchlichen Dogmatik ist hier verschwunden und an seine Stelle treten religiös-sittliche Bewusstseinszustände und -Vorgänge, die im Bereich unserer Erfahrung liegen und den Gesetzen unserer Natur entsprechen. Dass das Gottesbewusstsein, welches zusammen mit der Sinnlichkeit zur Gattungs-

anlage des Menschen als eines Vernunftwesens von Haus aus gehörte, von seiner anfänglichen Hemmung frei werden und zur Herrschaft über die niedere Seite des Menschen kommen musste, das ist nach Schleiermacher im einheitlichen Schöpfungs- und Erlösungsrathschluss Gottes begründet, ist somit eine immanente gesetzmässige Nothwendigkeit der Entwicklung der menschlichen Anlage gewesen, gerade so gut wie es nach Kant als immanente Forderung und Möglichkeit in der menschlichen Vernunftanlage liegt, dass das gute Prinzip Herr werde über das Böse. Hier tritt nun aber ein wichtiger Unterschied ein. Kant suchte den Sieg des guten Prinzips als individuellen Vorgang aus der Freiheit des Subjekts zu erklären und machte ihn damit zu einer höchst problematischen Sache des Zufalls; Schleiermacher dagegen erkannte, dass die Erfahrung des Einzelnen sowohl hinsichtlich der Sünde als hinsichtlich der Erlösung in ursächlichem Zusammenhang steht mit der Gesammterfahrung der Gemeinschaft, deren Glied er ist, und dass der Umschwung vom einen zum anderen Zustand im Einzelbewusstsein eine Folge und nachbildliche Wiederholung ist des urbildlichen und grundlegenden Umschwungs, der im geschichtlichen Gattungsbewusstsein mit dem Lebenswerk und der Gemeindegründung Jesu erfolgt ist. Wenn es wahr ist, dass überall das Einzelleben die abbrevirte Wiederholung des geschichtlichen Gesammtlebens ist, und dass die Aktualisirung der menschlichen Anlagen im Individuum nur erfolgt auf Grund ihrer Aktualität in der Gesellschaft: so war es gewiss ein richtiger und fruchtbarer Gedanke Schleiermacher's, die verschiedenen Zustände des religiösen Selbstbewusstseins zu den entsprechenden geschichtlichen Entwicklungsphasen der religiösen Menschheit zu erweitern; er hat damit den engen individualistischen und geschichtslosen Horizont der Aufklärung und des subjektiven Idealismus durchbrochen, hat die Religion aus ihrer Isolirhaft in den Grenzen der blossen Vernunft befreit und das denkende Selbstbewusstsein mit dem geschichtlichen Glauben der christlichen Gemeinde versöhnt.

Damit hat sich Schleiermacher um Religionsphilosophie und Theologie ein so grosses Verdienst erworben, dass dagegen der Mangel der Konsequenz in der christologischen Frage kaum ins Gewicht fällt. Denn dass hier die schwache Seite seiner Theorie liegt, ist unmöglich zu bestreiten. Schleiermacher hat weder zu zeigen vermocht, wie mit

der Annahme der absoluten Vollkommenheit und des wunderbaren Ursprungs Christi die Selbigkeit seiner menschlichen Natur mit der unseren sich vereinigen lasse, noch auch hat er die Nothwendigkeit jener Annahme irgendwie bewiesen. Es ist nicht einzusehen, warum die Erfahrung der christlichen Gemeinde von ihrem stets nur relativ kräftigen Gottesbewusstsein einen Anfangspunkt von absoluter quantitativer Vollkommenheit desselben erfordern sollte. Jene Erfahrung erklärt sich vollkommen aus der prinzipiellen qualitativen Vollkommenheit d. h. Wahrheit des Gottesbewusstseins, welches in der Gemeinde allerdings von ihrem Stifter aus sich fortpflanzt. Dass aber die inhaltliche Wahrheit eines religiösen Prinzips mit der persönlichen Vollkommenheit seines ersten Verkünders nicht ohne weiteres zu verwechseln sei, das, sollte man meinen, ist selbstverständlich. Auch Schleiermacher selbst hatte dies früher klar erkannt; er hatte in den „Reden“ die Verwechselung des Grundfaktums, von dem eine Religion ausgeht, mit der Grundanschauung dieser Religion selbst für „ein grosses Missverständniss“ erklärt, das fast Alle verführt und die Ansicht fast aller Religionen verschoben habe. Eben dieses Missverständniss, diese Verwechselung der Grundanschauung, der centralen Idee, des beherrschenden Prinzips der Gemeinde mit dem Grundfaktum der Person ihres Stifters ist auch dem Dogmatiker Schleiermacher begegnet und hat die Ungeschichtlichkeit seines idealen Christusbildes verschuldet. Dass er sich hierüber täuschen konnte, ist psychologisch wohl begreiflich und war für die praktische Wirkung seiner Theologie vielleicht günstig, weil es ihren Anschluss an die Tradition erleichterte. Für Andere freilich wurde das, was bei Schleiermacher eine einzelne und individuell bedingte Inkonsequenz war, zur Hauptsache und zum Ausgangspunkt für eine Restauration des supranaturalistischen Dogmensystems.

3. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*).

Dass die Welt Erscheinung des Geistes sei, ist der Grundgedanke der neueren Philosophie von Kant an, die eben darum wesentlich Idealismus ist. Aber bei Kant ist diese Erscheinung sowohl im erkennenden Geist als im Ding an sich begründet; da diess nach Kant zwei heterogene und in keiner inneren Beziehung zu einander stehende Ursachen sind, so lässt sich auch nicht bestimmen, was an der Erscheinung dem erkennenden Subjekt, was dem objektiven Ding angehöre, sie drückt weder das Wesen des Einen noch das des Andern richtig aus, bleibt also ein zwischen Subjektivität und Objektivität unbestimmt und unbestimmbar schwankender Schein von stets nur problematischer Wahrheit. Bei Fichte sodann ist die Erscheinung nur im erkennenden Geist begründet, sie ist das Produkt seiner Einbildungskraft, die selbstgesetzte Schranke seiner Freiheit, das versinnlichte Materiale seiner Pflichten, kurz, sie ist der das Wesen des subjektiven Geistes treu abspiegelnde Widerschein desselben; darin, aber auch nur darin liegt ihre Wahrheit, eine eigene Wahrheit für sich hat die dem Geist erscheinende Welt nicht. Schelling dagegen nun will die Welt als die reale Erscheinung des Geistes verstehen, der auch schon für sich, abgesehen vom erkennenden Geist und vor seinem Erkennen, Wahrheit zukommt, aber eine Wahrheit, die dem Wesen des erkennenden Geistes nicht, wie das Kant'sche Ding an sich, fremdartig und verschlossen, sondern wesensgleich, und daher seinem Erkennen zugänglich und offenbar ist, so dass der Geist, indem er die Welt zum Gegenstand seiner Erkenntniss macht, in ihr sich selbst wiederfindet; er erkennt in der Erscheinung der Welt sowohl sein eigen Wesen als auch das ihrige, beide in gleicher objektiver Wahrheit, weil wesentlicher Einheit, und nur in verschiedener Form der Selbstverwirklichung und Darstellung. So erhält hier der Idealismus

*) Rosenkranz, Schelling-Vorlesungen vom Sommer 42. Hubert Beckers Abh. über die negat. und posit. Philosophie Schelling's und über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik (1861). Constantin Frantz, Schelling's positive Philosophie. Cöthen 1880. Otto Pfleiderer, Gedächtnissrede zu Schelling's Jubiläum. Stuttgart 1875.

zugleich seine Vollendung und seine Ergänzung, nicht eine Ergänzung durch äusserliche lahme Hinzufügung eines realistischen Anhängsels, sondern in seiner Vollendung erweist er sich als zugleich und unmittelbar eins mit dem Realismus: der Geist ist die unsichtbare Natur, und die Natur der sichtbare Geist; jener das Innere zu allem Aeussern, das wirkende Realprinzip zu allem Wirklichen, wie alles Aeussere nur seine Selbstdarstellung, alles Wirkliche Form und Mittel seiner Selbstverwirklichung ist.

Von diesem Standpunkt aus ergaben sich nun für die Philosophie neue Aufgaben: es galt, in der Natur das bewusstlose Schaffen des Geistes zu erkennen, der durch die verschiedenen Organisationsstufen hindurch nach Bewusstsein und Freiheit ringt; es galt andererseits in dem geschichtlichen Leben des Geistes den Prozess zu verfolgen, durch welchen er sich von seinem eigenen anfänglichen Befangensein in der Natur losreisst, zu sich selbst kommt; aber dann auch zu zeigen, wie er den Bruch mit der Natur wieder versöhnt, seine ursprüngliche Einheit mit ihr in höherer Form als sein freies Produkt wieder herstellt. So ergeben sich die drei Hauptheile der Philosophie: Philosophie der Natur, der Geschichte, der Kunst und Religion. Zusammengestellt sind sie im „System des transscendentalen Idealismus“ (1800), der abgerundetsten von Schelling's Schriften, wo zwar die Religion nur am Schluss der Geschichtsphilosophie in kurzen Andeutungen gestreift wird, die aber gleichwohl an sich und als Keime späterer Ausführungen interessant genug sind, um hier eine Stelle zu finden.

Es ist schon jetzt das Problem der Freiheit in ihrem Verhältniss zur Nothwendigkeit, Gesetz- und Zweckmässigkeit der Weltordnung, was Schellling's Denken beschäftigt und nach einer Lösung aus den letzten metaphysischen Prinzipien zu suchen treibt. „Dass aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes ausser ihm wäre, für sich treibt, doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenhängendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genöthigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so dass sie, wie ausgelassen sie auch ihre Willkür üben, doch ohne und wider ihren Willen, durch eine ihnen ver-

borgene Nothwendigkeit eine Entwickelung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten. Diese Nothwendigkeit kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher Alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, das es, wie widersprechend und disharmonisch es erscheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde." Eine solche Synthesis oder prästabilirte Harmonie des Subjektiven und Objektiven, Bewussten und Bewusstlosen, Freien und Nothwendigen muss in einem Höheren über beiden begründet sein, welches keines von beiden, sondern nur die **absolute Identität** beider sein kann. Es ist das „ewig Unbewusste", welches zwar die unsichtbare Wurzel aller Intelligenzen und der Grund aller Gesetzmässigkeit in ihrer Freiheit ist, welches aber selbst mit keinen Prädikaten, die vom Intelligenten oder Freien hergenommen wären, bezeichnet werden kann, denn es ist das absolut Einfache, das eben daher nie Objekt des Wissens, sondern nur des Voraussetzens im Handeln d. h. des Glaubens sein kann.

Dieses Absolute, welches die nothwendige Voraussetzung der Gesetzmässigkeit in der Geschichte bildet, kommt nun zwar an keiner einzelnen Stelle der Geschichte zur sichtbaren Erscheinung, wohl aber offenbart es sich fortgehend durch die ganze Geschichte. „Gott **ist** nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt: **wäre er, so wären wir nicht**; aber er **offenbart** sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Denken wir uns die Geschichte als ein Schauspiel, in welchem jeder seine Rolle ganz frei spielt, so setzt die vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels die Einheit des in Allen dichtenden Geistes voraus; aber die Freiheit unserer Aktion setzt voraus, dass der Dichter nicht unabhängig von uns ist, so dass wir nur auszuführen hätten, was er gedichtet hat, sondern dass er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit enthüllt, so dass wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder je unserer besonderen Rolle sind. Es kann also der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmässigen) nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll." — Es ist leicht zu sehen, dass in diesen Sätzen bereits die

Keime zu der späteren theogonischen Spekulation Schelling's liegen, indem schon hier das fortgehende Offenbarwerden Gottes in der menschlichen Geschichte als sein „Objektivwerden" mit realem Werden Gottes verwechselt wird.

In der geschichtlichen Offenbarung des Absoluten sind nun nach Schelling drei Perioden zu unterscheiden, die er sehr wunderlich charakterisirt: Die erste ist beherrscht vom blinden Schicksal, welchem die edelste Menschheit, die je geblüht hat und nie wiederkehren wird, tragisch zum Opfer fällt; in der zweiten herrscht das Naturgesetz, welches durch römische Eroberungssucht sich äussernd einen universellen Staat herbeiführt, in welchem aber alle Begebenheiten, auch der Untergang des römischen Weltstaats, als blosse Naturerfolge anzusehen sind. Die dritte Periode wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung enthüllt; wann diese beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen, aber wenn sie sein wird, wird auch Gott sein. — Es ist hierbei schon diess schwer verständlich, wie Schelling unter der Herrschaft des blinden Schicksals sich eine Periode der „edelsten Menschheit" vorstellen konnte; noch unbegreiflicher aber ist, dass er die Periode der Vorsehung erst von der Zukunft erwartet, statt sie im Christenthum erschienen zu sehen; wenn er doch selbst sagt, dass mit der Erhebung der Reflexion zu dem Absoluten als gemeinsamem Grund der Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit das System der Vorsehung d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes entstehe, so sollte man meinen, dass er diese in dem Christenthum finden müsste, zumal ja sonst die ganze christliche Periode in seinem Geschichtsschema einfach übergangen wäre. Er hat dann auch später dieses wesentlich geändert. Geblieben aber ist fortan die schon hier bemerkbare Ueberschätzung der Mythologie, als der poetischen Form der Religion, und der Kunst überhaupt, welche geradezu die Stelle der Religion einzunehmen scheint, wenn es z. B. heisst: „Die Kunst ist dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muss." Desswegen, meint Schelling zum Schluss, sei zu erwarten, dass die Philosophie und alle Wissenschaften,

wie sie in der Kindheit der Menschheit von der Poesie geboren und genährt worden, nach ihrer Vollendung als ebenso viele Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfliessen werden, und dass als Mittelglied dieser Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie die Mythologie dienen werde. — Dieses Ineinanderfliessen von Wissenschaft und Poesie, von Philosophie und Mythologie ist eben für Schelling selbst verhängnissvoll geworden; es sind die Anschauungen und Liebhabereien der Romantik, die von Anfang seine Phantasie fesselten und mit der Zeit auch auf seine Philosophie immer stärkeren Einfluss gewannen; während umgekehrt Schleiermacher, bei gleichem Ausgangspunkt, mit seinem schärferen kritischen Verstand sich immer mehr von jenen Einflüssen losmachte.

Eingehender kam Schelling auf Religion und Christenthum erstmals zu sprechen in der Schrift: „Methode des akademischen Studiums“ (1803), einer Art von philosophischer Encyklopädie. Bezeichnend ist auch hier der Ausgangspunkt, von dem aus die achte Vorlesung auf die Religion zu sprechen kommt: nicht vom subjektiven Geistesleben, sondern von der Philosophie der Weltgeschichte, in welcher das Christenthum als wesentliches Entwickelungsmoment des Weltgeistes betrachtet wird. In der klassischen Welt nämlich war der Geist noch in Einheit mit der Natur, der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen ruhte noch; die neue Welt aber begann mit einem „allgemeinen Sündenfall“, einem Abbrechen des Menschen von der Natur; indem sich der Geist seines Unterschieds von der Natur bewusst wurde, verschwand das goldene Zeitalter der Unschuld, die Natürlichkeit erscheint jetzt als Sünde und Schuld. Aber diess peinliche Bewusstsein des Zwiespalts ist selbst nur das nothwendige Mittel zur höheren Einheit. Wie auf die unmittelbare Einheit des Naturlebens der Menschheit die Epoche der Entzweiung, der Unseligkeit und Schuld, so folgt auf diese wieder die dritte und höchste Epoche der Versöhnung, in welcher der Zwiespalt von Freiheit und Gesetz, von Geist und Natur im Glauben an die Vorsehung zur Einheit aufgehoben ist. Diese Periode bricht an mit dem Christenthum, dessen Centralidee eben darum der Mensch gewordene Gott ist, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt und Anfang einer neuen Zeit, deren beherrschendes Prinzip das Unendliche im Endlichen ist. Die christliche Weltansicht ist ausgedrückt in der Drei-

einigkeitslehre, deren Sinn ist, dass „der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christus, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.“ Die Menschwerdung Gottes darf also nicht empirisch, als einzelnes Ereigniss in der Zeit, angesehen werden; so hat sie vielmehr keinen Sinn, da Gott ausser aller Zeit ist; sondern sie ist eine Menschwerdung von Ewigkeit, die in Christus zwar ihren Gipfel und damit wieder den Anfang ihrer vollen Realisirung hat, die aber die volle geschichtliche Begreiflichkeit der Entstehung des Christenthums wie der geschichtlichen Person Jesu keineswegs ausschliesst. Eben weil die Idee des Christenthums eine ewige und nothwendige ist, ist der Gegensatz des positiv Christlichen und des Vor- oder Ausserchristlichen kein absoluter, sondern ein fliessender. So war in der griechischen Welt Plato eine Prophezeihung des Christenthums, so ist der indische Glaube an die Inkarnation der Gottheit ein analoger Ausdruck derselben universellen Idee.

Um diese Idee des Christenthums zu verstehen, genügt die empirisch geschichtliche Kenntniss seiner Quellen und seiner anfänglichen Erscheinung noch nicht. „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Mass bestimmt werden muss, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war. Nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, die nur willkürlich angenommen werden kann, sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben. Zu den Operationen der neueren Aufklärerei, welche in Bezug auf das Christenthum eher die Ausklärerei heissen könnte, gehört auch das Vorgeben, es, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit zurückzuführen, in welcher Gestalt sie es auch das Urchristenthum nennen. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müssten es den spätern Zeiten Dank wissen, dass sie aus dem

dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so viel spekulativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben. Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch' ein Hinderniss der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe (das Christenthum) gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten . . . Das katholische Bibelverbot möchte wohl den tieferen Grund haben, dass das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inkonsequent, als nur vor Zeiten geschehen zulässt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren nur die Geschichtsforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann und welche lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt im Vergleich mit der alten, als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt." — Diese kecken Paradoxieen finden zwar kaum ihre Entschuldigung, aber doch ihre mildernde Erklärung in den katholisirenden Neigungen des romantischen Kreises, in welchem Schelling sich damals bewegt hat; wie sie denn ganz erinnern an die früher (S. 260) besprochenen verkehrten Urtheile von Novalis über Katholicismus und Protestantismus. Und allerdings verräth sich in derartigen verkehrten Urtheilen allemal wieder der dieser ganzen Richtung gemeinsame tiefere Mangel, dass sie über der ästhetischen und intellektuellen Seite der Religion die ethische ganz oder fast ganz übersieht.

Gleich scharf verurtheilt Schelling fernerhin den Supranaturalismus wie den Rationalismus der zu seiner Zeit herrschenden Theologie. Will der erstere den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums auf historisch-empirische Argumente bauen, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Cirkel durch andere Wunder beweisen, so haben damit die Naturalisten schon gewonnenes Spiel, da ja das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist. Ebenso kläglich ist aber das Bestreben des Rationalismus, möglichst viele Wunder durch philologische und psycholo-

gische Kunstgriffe aus der Bibel hinwegzudeuten, statt zu begreifen, dass diese Erzählungen jüdische Fabeln sind, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments. (Er will also an die Stelle der rationalistischen Wunderdeutung die mythische gesetzt wissen, wie diess Strauss später wirklich gethan hat.) Verbunden hiermit ist die beliebte Verwässerungsmethode, welche die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hineinerklärt. Die Moral, meint dagegen Schelling, sei ohne Zweifel nichts auszeichnendes des Christenthums; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten u. s. w. würde es nicht in der Welt und Geschichte existirt haben.

Ueberhaupt sieht Schelling das grösste Hinderniss einer gesunden theologischen Wissenschaft in der Vermischung der historischen Fragen in Betreff der Urkunden und Anfänge des Christenthums mit der dogmatischen oder spekulativen Frage nach dem Wesen, der Idee, der ewigen Wahrheit desselben. „Ob diese Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Fakta, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität derselben (dieser Idee) nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christenthum selbst als bloss zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung frei gegeben, so dass wir in der historischen Würdigung dieser für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt sein und in einer so einfachen Sache nicht bis jetzt noch so viele Umwege und Verwickelungen gesucht würden.“ Statt so Idee und Geschichte unmittelbar durch einander zu mischen und jedes von beiden dabei zu trüben, verlangt Schelling vielmehr eine derartige „Verbindung der spekulativen und historischen Construktion des Christenthums“, bei welcher jedes von beiden, Geschichte und Idee, zu seinem vollen Rechte kommen könne. Uebrigens sieht Schelling ganz ähnlich wie Fichte und Kant, Herder und Lessing, den weiteren Gang der religiösen Entwicklung darin, dass die „exoterischen“ d. h. kirchlich-statutarischen Formen des Christenthums immer mehr zerfallen und „das Esoterische“, „die ewige Idee selbst“ für sich hervortrete und befreit von seiner bisherigen Hülle leuchte. Dass dieser

ideale Kern sich neue Formen aus dem Geist der Zeit heraus bilden werde, lasse sich schon aus den gegenwärtigen Beziehungen der Poesie und Philosophie zur Religion erkennen. „Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung: diese hat mit dem wahrhaft spekulativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht bloss partiell, sondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.“

Man könnte diese erste Religionsphilosophie Schelling's insofern eigentlich seine einzige nennen, als die späteren Schriften nicht sowohl „Religionsphilosophie“ in unserem Sinn, d. h. Wissenschaft vom Wesen und der Entwicklung des menschlichen Gottesbewusstseins enthalten, als vielmehr theosophische Dichtungen über die Entwicklung Gottes selbst. Den Anfang dazu machte schon die Schrift über „Philosophie und Religion (1804), in welcher die Entstehung der endlichen Welt aus Gott mittelst eines Abfalls der Ideen oder Seelen (platonisch) erklärt wird, der in der Geschichte der Menschheit zuerst seine Vollendung und dann seine Aufhebung finde durch die Rückkehr der in der ersten Periode gottentfremdeten Seelen zu Gott, womit die Sinnenwelt dann in die Geisterwelt sich wieder auflöse. Aus dem Helldunkel dieser poetisch-philosophischen Bildersprache leuchtet übrigens ein lichter Gedanke hervor in der schönen Beschreibung der höheren Sittlichkeit oder Religion (welche beide wesentlich identificirt werden): „In der Einheit mit dem Unendlichen erhebt sich die Seele über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in welcher auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist.“ Mit dem Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit ist zugleich der von Tugend und Glückseligkeit aufgehoben: „Die Seligkeit ist nicht mehr ein Accidens der Tugend, sondern diese selbst;“ in der Einheit mit seinem absoluten Gesetz ist unser Wille frei und selig zugleich, wie Gott, eben weil er die vollkommene Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit ist, der selige und der heilige zugleich ist.

Wie kann aber aus der vollkommenen Einheit Gottes dieser Gegensatz der Endlichkeit hervorgehen, wenn derselbe nicht schon

irgendwie in Gott als Potenz vorausgesetzt wird? Um diese Frage drehte sich das Denken Schelling's fortan hauptsächlich. Der Versuch, sie zu lösen, führte zu einer tiefgreifenden Umbildung der früheren Identitätsphilosophie in ein theosophisches System, welches in Jak. Böhme und Baader seine nächsten Vorbilder hatte. Dasselbe zeigt insofern unleugbar einen bedeutsamen Fortschritt der Schelling'schen Spekulation, als jetzt an die Stelle der abstrakten Identität, die früher der Welt vorausgesetzt worden war, die den Unterschied in sich selbst schon enthaltende (konkrete) Einheit und geistige Lebendigkeit des Weltgrundes trat, in welcher Spinoza's Realismus und Fichte's Idealismus, die „Substanz" und das „Ich" vereinigt werden sollten; es lag diess ganz in derselben Richtung, in welcher auch Hegel's Fortschritt über die Identitätsphilosophie hinaus sich bewegte, indem er in der „Phänomenologie" die Forderung aufstellte: die Substanz müsse Subjekt werden. Allein während Hegel das Höhere in dem Begriff des Geistes gefunden hat, der den Unterschied sowohl als die Einheit in sich selbst setzt, so lässt Schelling den Unterschied in Gott unabhängig von seiner Selbstthätigkeit gegeben, und damit dem Geistsein Gottes eine ungeistige Natur vorausgesetzt sein, womit der Dualismus aus der Welt in Gott zurückgetragen und damit das göttliche Wesen selbst in den endlichen Werdeprocess der Welt herabgezogen wird, was eben der Grundzug aller Mythologie ist. Es ist diese Wendung Schelling's durchaus nicht bloss aus zufälligen äusseren Einflüssen zu erklären, sondern sie hat in seiner Geistesart und Vergangenheit ihren tiefen Grund: in seiner Geistesart, sofern sein Denken weniger ein streng begriffliches als ein phantasievoll anschauendes war, daher die Versuchung zu mythologischer Dichtung für ihn naturgemäss immer nahe lag; in seiner Vergangenheit: sofern die Naturphilosophie ihm auch jetzt noch, da er seine Spekulation der Gottheit zugewandt hat, nachging; was er jetzt über die Natur in Gott, später über die Potenzen in Gott spekulirte, ist doch zuletzt nichts anderes als das Nachdunkeln seiner früheren Naturphilosophie in seiner späteren Theosophie. — Sehen wir uns zunächst die ältere Form des theosophischen Systems an, wie es von Schelling zuerst in der Schrift: „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) dargestellt wurde.

Das göttliche Wesen als reine Einheit oder Indifferenz aller

Gegensätze ist noch nicht sein wirkliches Sein, sondern der Urgrund oder „Ungrund" desselben. Dasselbe geht auseinander in den Gegensatz von Natur und Intelligenz, welche beide zusammen das wirkliche Leben Gottes ausmachen. Und zwar geht die Natur auch in Gott, wie in uns, der Intelligenz voran, als der Grund von dieser, die nicht bloss logisch, sondern reell vorausgesetzte Basis ihres Wirklichwerdens, ohne welche in Gott so wenig wie in uns Persönlichkeit zu denken wäre, da diese auf der Verbindung eines Selbständigen mit einem von ihm unabhängigen Grunde beruhe; auch das Werden der endlichen Dinge fordere eine solche Natur in Gott, da sie ihren Grund als werdende nur in dem haben können, was in Gott selbst nicht er selbst ist. Näher ist diese Natur Gottes noch ohne Verstand und Wille, bloss dunkler Trieb, blindwirkende Macht. Aus diesem verstandlosen Willen des Grundes erklärt sich jener nie aufgehende Rest, der sich nicht in Verstand auflösen lässt, die unbegreifliche Basis der Realität, das Regellose, das aller Weltordnung als das nie ganz überwundene Chaos zu Grunde liegt. Aber aus der Sehnsucht dieses Grundes erzeugt sich eine reflexive Vorstellung seiner selbst, das Wort der Sehnsucht: der Verstand in Gott. Er wird mit der Sehnsucht zusammen frei schaffender allmächtiger Wille und wirkt bildend und ordnend in dem Element der regellosen Natur, indem er die Kräfte scheidet und bindet und die verschlossenen Lichtkeime entfaltet. Weil aber bei diesem Schöpfungswerk der Wille des Grundes fortwährend reagirt und nur schrittweise dem Verstande nachgibt, so kann die Erhebung der Natur zum Geist nur allmälig in den verschiedenen Stufen der Naturwelt erfolgen, bis im Menschen das Licht des Bewusstseins anbricht. Alle Wesen haben, sofern sie aus dem dunklen Grunde Gottes stammen, den Eigenwillen an sich, sofern aus dem Verstande Gottes, den Universalwillen. Im Menschen erheben sich beide zur höchsten Kraft, aber zugleich löst sich ihre ursprüngliche Einheit, der Eigenwille wirkt für sich und entgegen dem Universalwillen und so entsteht das Böse. Seine Potenz liegt schon im göttlichen Grund, der die Selbstheit als unabhängigen Grund des Guten erregt; aber zur Wirklichkeit kommt es nur durch die eigene That des Menschen, durch die er sich vom Universalwillen lossreisst. In dieser zeitlosen That der Selbstbestimmung, durch welche der Mensch von allem Anfang an seinen zeitlichen Charakter bis auf die Körper-

beschaffenheit. hinaus bestimmt, besteht die absolute Freiheit, welche die empirische Nothwendigkeit jedes zeitlichen Moments nicht ausschliesst, vielmehr zu ihrer Erscheinung hat.

Den Kampf der beiden Prinzipien zum Austrag zu bringen, ist Inhalt und Zweck der Geschichte. Anfangs zwar sind beide in der Menschheit noch ungeschieden: das ist das goldene Zeitalter der Unschuld d. h. der bewusstlosen Natürlichkeit. Dann herrscht der Wille des Grundes in der Periode, wo die Natur dem Menschen als das Höchste, als das Göttliche gilt, — das ist die Zeit der heidnischen Mythologie, Kunst und Wissenschaft, zuletzt des römischen Weltreiches. Gleichzeitig strebt aber auch das Licht zur Offenbarung und ruft das Widerstreben der aus dem Grunde stammenden finstern Mächte hervor. Indem dann das Licht in persönlicher Gestalt als Mittler zur Wiederherstellung des Zusammenhangs der Schöpfung mit Gott erscheint, erhebt sich der Kampf des göttlichen und dämonischen Reichs auf seinen Höhepunkt. In ihm zerfällt die sinnliche Herrlichkeit der alten Welt und auf dem Boden der neuen Welt offenbart sich Gott als der siegreiche Geist des Guten. Das Ziel der Geschichte ist die völlige Erhebung des dunklen Grundes in das Licht des Geistes, oder die Versöhnung des Partikularwillens und des Universalwillens in der Liebe, die nicht mehr bloss die Indifferenz, sondern die höhere Einheit der Gegensätze ist, mit welcher also erst Gott in Wirklichkeit Alles in Allem geworden sein wird.

Den hier eingenommenen Standpunkt näher zu begründen, bekam Schelling zunächst durch zwei Angriffe von Glaubensphilosophen Gelegenheit. Der eine war von dem orthodoxen Theosophen Eschenmayer ausgegangen, der andere von Jakobi, der, obgleich nach eigenem Geständniss selber halber Heide, sich dennoch berufen glaubte, allenthalben nach Spinozismus, Pantheismus, Atheismus (was ihm alles gleichbedeutend war) zu fahnden und alle dessen Verdächtigen dem Publikum zu denunciren. Aehnliches findet sich heut zu Tage wieder bei Fries'schen Rationalisten; es gehört diess also wohl zu den specifischen Eigenthümlichkeiten dieser Gefühlsphilosophen und erklärt sich aus ihrem zwischen Glauben und Unglauben, Denken und Nichtdenken haltlos schwebenden Subjektivismus nach demselben psychologischen Gesetz, wie das Pfeifen und Lärmen der Kinder, die im Finstern sich fürchten. Schon Hegel hatte diess Jakobi'sche Geschrei

gebührend gekennzeichnet als „leeres Gepolter und Gepoche“, das sich in ein Endloses von Unsinnigkeiten hineinarbeite, wobei der Hauptkunstgriff bestehe im Galimathisiren des Gegners; Schelling aber vergleicht den „Helden des vernunftlosen Glaubens“ mit einem Buschklepper, der von seiner Glaubensburg aus in's Land hinauslugt, ob ein stattlicher meisterlicher Philosoph des Weges zöge, um ihm dann ächt ritterlich in's Zeug zu fallen, unmittelbar aber nach geschehener That sich wieder an „jenen der Wissenschaft unzugänglichen Ort“ zurückzuziehen, zufrieden wieder für einige Zeit die ruhige Ausbildung der Wissenschaft gestört zu haben. — Von allgemeinerem Interesse ist bei dieser Controverse indess nur die sachliche Entgegnung Schelling's auf Jakobi's Anklage in dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. w.“ (1812). „Es ist,“ sagt er gegen die Jakobi'sche Ignoranzphilosophie im Allgemeinen, „Angelegenheit der Menschheit, dass jener Glaube, der bis jetzt bloss Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniss verkläre. Der Mensch soll nicht stillestehen, sondern wachsen in Vollkommenheit der Erkenntniss, bis er ähnlich werde seinem Urbild. Wer behauptet, dass jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächsten Zeiten, sondern schlechthin und an sich unerreichbar ist, der nimmt allen wissenschaftlichen Bemühungen ihre höchste, ihre letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenstand hinweggenommen wäre, durch den allein der menschliche Geist wahrhaft ausser sich gesetzt und über sich gehoben wird, ginge die Weissagung (Lichtenberg's) in Erfüllung, dass die Wissenschaft nichts mehr erkennte als Gespenster!“ Hatte Jakobi Theismus und Naturalismus als sich ausschliessende Systeme, das eine das des Glaubens und das andere das des Wissens, gegeneinandergestellt, so erklärt Schelling gerade diese abstrakte Scheidung beider für den grossen Irrthum der bisherigen Bildungsepoche, die es eben desswegen nur zu einem unnatürlichen Gott und einer gottlosen Natur habe bringen können und jede Erklärung der Natur, jeden bestimmten Begriff vom Verhältniss Gottes zu ihr unmöglich gemacht habe. Doch nicht nur die Welt bleibe für diese abstrakte Denkweise ein unbegreifliches Räthsel: auch der Begriff Gottes selber werde dadurch ungewiss, gerade die Intelligenz, das Bewusstsein, die Persönlichkeit Gottes werde beim herkömmlichen ausschliesslichen und inhaltsleeren Theismus völlig undenkbar, sodass eben hierin die stete Quelle des

wissenschaftlichen Atheismus zu suchen sei, der insofern Achtung verdiene, weil er im Grunde nur für das Interesse der Wissenschaft streite. „Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist, solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird, solange wird die Leugnung des persönlichen Gottes eine wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Alles Bewusstsein ist Concentration, Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität. Bis dahin also, dass unser Lehrer (Jakobi) eine solche Kraft in Gott anerkannt, oder bis er die absolute Identität des Unendlichen und Endlichen, die ihm in der Naturphilosophie ein so grosses Aergerniss ist, in Gott selber begreift, bis dahin mag er nur unterlassen, Andere zu belehren, dass sie Gott nicht den Unendlichen nennen sollen, bis dahin verlange er nicht, dass wir ihm auch nur einen Begriff von der Persönlichkeit Gottes zugestehen und sein Reden von ihr für mehr als leeren Schall achten." Diese Sätze enthalten unleugbar eine Wahrheit, die von der Besonderheit des Schelling'schen Systems ganz unabhängig, von dauernder Geltung ist; sie enthalten die Verurtheilung jedes abstrakten Theismus, der das Unendliche in spröder Ausschliesslichkeit gegen das Endliche fixiren oder Gott als einfache Einheit ausser und ohne die Welt vorstellen will; sie fordern gerade im eigensten Interesse des Theismus den Fortschritt vom abstrakten zum konkreten Gedanken Gottes, der echt spekulativ den Unterschied in der Einheit begreift. —

Dass nur ein konkreter lebendiger Gottesbegriff auch die geschichtliche Thatsache der Religion wirklich in ihrer Wahrheit, nämlich als ein reales und geschichtlich sich entwickelndes Verhältniss Gottes zum Menschen, erklärlich mache, diess ist der Grundgedanke, auf welchem die letzte Phase von Schelling's Religionsphilosophie, „die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" beruht*), welche erst nach seinem Tode aus dem Nachlass veröffentlich wurde (1856

*) W. 2. Abth. 1—4; für das Folgende kommen besonders Bd. 3 und 4: „Philosophie der Offenbarung" in Betracht.

bis 1858). Er verlangt von einer „vollständigen Religionsphilosophie“, dass sie sich nicht bloss mit der sogenannten Vernunftreligion d. h. mit einer durch wissenschaftliche Reflexion gemachten Religion beschäftige, sondern die Religion in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit begreife, also ihren Entwicklungsgang verfolge, in welchem die bloss natürliche, blinde und unfreie, mythologische Religion den Anfang mache, worauf die freie, geistige Religion der Offenbarung folge; eine Religionsphilosophie, welche jene ursprüngliche Gebundenheit und diese Befreiung ausschliessen oder ignoriren wollte, würde völlig haltungslos und ungeschichtlich sein. Nur als das durch diese beiden geschichtlichen Stufen genetisch vermittelte Resultat, sonach zu beiden als Drittes könne sich die „philosophische Religion“ erzeugen, d. h. die über diesem historischen Gegensatz stehende Erkenntniss des allgemeinen Wesens der Religion, worin der abstrakte Supranaturalismus, ebenso wie der geschichtslose Rationalismus überwunden sind. Denn ausdrücklich erklärt Schelling, dass bei dem gegenwärtigen Unternehmen seine Absicht eben auch diese sei, „den Supranaturalismus, der bei der herkömmlichen Behandlung nur als unnatürlich erscheinen kann und daher begreiflicher Weise alle aufgerichteten und freieren Geister gegen sich hat, eben durch den unzertrennbaren Zusammenhang, in welchem ich ihn mit dem Natürlichen zeige, selbst auf gewisse Weise natürlich zu machen.“ Sehr gut bemerkt er dabei, alle diese Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, seien überhaupt gar nicht denkbar ohne ihr Correlat. „Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation mit der Welt gedacht würde. Durch das absolute Losreissen des Uebernatürlichen vom Natürlichen entsteht eben nur das Unnatürliche. So hat die früher herrschende Philosophie, welche die Gottheit nicht weit genug von aller Natur entfernen zu können glaubte und darum zugleich alles Göttliche der Natur leugnen zu müssen meinte, in der That nichts hervorgebracht als einen unnatürlichen Gott und eine gottlose Natur.“ Ebenso verkehrt, wie dieser abstrakte Supranaturalismus, ist aber auch, wie Schelling treffend ausführt, der geschichtslose Rationalismus, der aus der Religion soviel möglich allen geschichtlichen Inhalt ausschliessen oder doch das Geschichtliche bloss als die unwesentliche und uneigentliche Form und Einkleidung des eigentlichen Inhalts, des Doktrinellen betrachten wolle. „Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zu-

fälliges, sondern die Lehre selbst; das Doktrinelle, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Christenthums, wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben; das Auszeichnende, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade das Geschichtliche. Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er *ist*, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine *Lehre*, es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist immer nur der Ausdruck dieser *Sache*; wenn früher über der Sache und ihrer objektiven Gewalt die Erkenntniss und Lehre zu sehr zurückgetreten ist, so muss man gestehen, dass in einer späteren Periode dem Christenthum noch grösserer Schaden dadurch geschehen ist, dass über der hervorgehobenen und im Streite hin und her gezogenen Lehre die eigentliche Sache ganz in's Dunkel zurückgetreten ist."

Diese Grundsätze, wie sie Schelling im Eingang seiner Philosophie der Offenbarung erörtert, sind unleugbar von grösster Bedeutung; wenn er davon ausgeht, dass die Religion nicht ein bloss Erdachtes, sondern ein *Erlebtes*, ein im menschlichen Bewusstsein sich vollziehendes *reales Verhältniss zu Gott* sei; wenn er demgemäss von einer vollständigen Religionsphilosophie fordert, dass sie *genetisch* verfahre, der geschichtlichen Entwicklung der Religion nachgehe und aus dieser als *Resultat* die *philosophische* Erkenntniss der Religion sich erzeugen lasse; wenn er das ideale Moment nie für sich allein, als abstrakte Theorie, sondern immer in der Einheit mit der *Geschichte*, in der es für das Bewusstsein *Realität* wird, betrachtet wissen will, und in diesem realen Process der Verwirklichung des religiösen Verhältnisses dem *Willen* eine hervorragende Rolle zutheilt; wenn er endlich eben darum, weil er in der Religionsgeschichte überall und von Anfang schon ideale Faktoren in Wirksamkeit treten sieht, den abstrakten ausschliesslichen Gegensatz von *übernatürlich und natürlich* zum bloss *relativen* Unterschied der Entwicklungsstufen des unfreien und des freiwerdenden Geistes macht: so muss ich in allem dem Grundsätze von bleibender Wahrheit und grösster Tragweite anerkennen, mit welchen Schelling — auch hier wieder, wie zu Anfang des Jahrhunderts, der geniale Prophet dessen, was

die Zeit fordert — der Religionsphilosophie die Richtung angewiesen hat, die sie in Zukunft zu gehen haben wird. Nur um die richtige Ausführung jener Grundsätze kann es sich ferner handeln. Aber eben diese hat nun freilich Schelling selbst noch keineswegs in der vom Prinzip geforderten und wissenschaftlich befriedigenden Weise gegeben, weil er, trotz seines entscheidenden Drängens auf psychologische und geschichtliche Realität, doch selbst noch zu tief im idealistischen Apriorismus befangen war, als dass er mit dem realgenetischen Prinzip hätte Ernst zu machen vermocht. Er hat es selbst ausdrücklich zugestanden*), dass seine positive Philosophie sowenig, als sie von dem bloss im Denken Seienden ausgeht (denn da würde sie in die negative oder rationale zurückfallen), ebensowenig auch von irgendeinem in der Erfahrung vorkommenden Sein, sondern von dem „schlechterdings transscendenten Sein" ausgehe. Bei diesem romantischen Verschmähen der schlichten Erfahrung, wo doch allein die echte Realität zu finden wäre, kann seine genetische Construktion doch wieder nichts anderes werden als eine ideale, logische Bewegung der Begriffe von ganz gleicher Art wie Hegel's dialektische Begriffsentwicklung. Allein da nun doch Schelling — in dem ganz richtigen Bewusstsein, dass damit die Realität nicht zu erreichen sei — mehr als blosse Begriffsgenesis geben will, so hypostasirt er die logischen Momente des Begriffs zu Realitäten höherer Potenz und dramatisirt ihre zeitlosen Verhältnisse zu zeitlichen Prozessen einer Theo- und Kosmogonie, er kleidet die Abstraktionen der Begriffsdialektik in die pseudorealen Masken eines göttlich-weltlichen dramatischen Prozesses d. h. er mythologisirt sie. Also trotz seiner richtigen Einsicht in den Mangel der Hegel'schen Dialektik, ja vielmehr gerade in Folge der Einsicht, dass die idealgenetische einer realgenetischen Methode weichen müsse, kommt Schelling, weil er eben doch von den Grundvoraussetzungen und Gewöhnungen der idealistischen Weltkonstruktion nicht lassen kann, nicht nur nicht wirklich hinaus über Hegel, sondern sinkt sogar unter ihn herab in die elementare mythologisch-gnostische Form der Religionsphilosophie; er will nicht bloss von Begriffen, sondern von Realität wissen, aber weil er die Realität doch nicht in der Erfahrung aufsuchen will, so macht er sich nun aus Begriffen eine

*) W. 2. Abth. III, 126f.

höhere Realität über der wirklichen d. h. er dichtet eine sinnlich-übersinnliche Welt der Schatten und gibt die Schattenspiele, die er hier producirt, für die realen Werdeprozesse der Gottheit und der Weltgeschichte aus, womit er sich von der schlicht und nüchtern verstandenen Erfahrung noch viel weiter verirrt, als diess dem logisch nüchternen Hegel jemals begegnet ist. Daraus erklärt sichs auch, dass bei den mit so vieler Leidenschaftlichkeit geführten Controversen zwischen der Hegel'schen und der Schelling'schen Schule so wenig vernünftiges herauskam: beide Theile hatten Recht in ihren Vorwürfen gegen die Andern, die Schellingianer in ihrer Verwerfung des leeren Formalismus der Begriffsdialektik, die Hegelianer in ihrem Spott über die mythologischen Pseudorealitäten der „positiven Philosophie"; die Schellingianer waren insofern die Fortgeschrittenen, als sie die Illusion der Begriffsdialektik, in welcher die Hegelianer mit einer gewissen naiven Unschuld verharrten, wohl durchschauten; aber sie sanken doch wieder unter diese herab, weil sie an die Stelle der bloss realitätslosen Kategorieen eine phantastische Scheinrealität setzten, die von der Wahrheit noch viel weiter ablag. — Nach diesen den allgemeinen Standpunkt dieser letzten Schelling'schen Religionsphilosophie beleuchtenden kritischen Vorbemerkungen werde ich mich in der Darstellung und Beurtheilung des Einzelnen etwas kürzer fassen können.

Nach dem von Schelling selber aufgestellten Satz, dass der philosophische Begriff als Resultat durch Vermittlung der historischen Erscheinungen sich erzeugen müsse, sollte man billig erwarten, dass er vom geschichtlichen Gottesbewusstsein ausgehen und von da auf dessen transscendentalen Grund oder auf das Wesen Gottes zurückgehen werde. Statt dessen beginnt er auch die Philosophie der Offenbarung wieder ähnlich, wie früher die Freiheitslehre, mit einer Construktion des göttlichen Wesens. Dieselben drei Potenzen, die er dort als indifferenten Ungrund, als Naturgrund und als Verstand in Gott unterschieden hatte, treten jetzt unter den noch abstrakteren Formeln auf: als das Seinkönnende (reine Potenz), das rein Seiende (reiner Aktus), als solches auch das Seinmüssende genannt, endlich das sowohl sein als nicht sein Könnende oder das Seinsollende, welches, sofern es die beiden ersten in sich schliesst, der vollendete, in sich beschlossene Geist ist. Nach einer trotz grosser Umschweifigkeit

doch wenig einleuchtenden Deduktion des absoluten Geistes wird dann dieser Begriff im Anschluss an Hegel analysirt: er ist der an sich seiende (reines Subjekt oder reines Centrum ohne alle Aeusserlichkeit), der für sich seiende und als solcher zugleich ausser sich seiende (blosses Objekt oder bloss excentrisches, peripherisches Sein), endlich der bei sich selbst seiende, sich selbst unverlierbar besitzende Geist, in welchem Subjekt und Objekt unzertrennbar vereinigt sind (das excentrisch gesetzte Centrum oder die als Centrum gesetzte Peripherie). Als solcher soll er aber nach Schelling der absolut freie Geist in dem Sinn sein, dass er auch von sich selbst, von seinem Sein als Geist frei, daran nicht gebunden sei, dass es ihm gleichgültig sei, so oder anders zu sein, in der Einheit seiner Momente oder in der Spannung derselben zu sein. Die göttlichen Potenzen gehen nun zwar ursprünglich in dem reinen Fluss des göttlichen Lebens unmittelbar in einander über, befinden sich in rotirender Bewegung, so dass Gott in dieser reinen Unmittelbarkeit sich selbst unfasslich ist, weil er sich nicht in seinen Gestalten setzen und festhalten kann. Dieser „Unseligkeit“ entgeht er aber dadurch, dass er das Seinkönnen zur Wirklichkeit erhebt, womit die Potenzen ausser einander oder in gegenseitige Spannung gerathen, zu kosmischen, demiurgischen Ursachen werden; die erstere wird zum Substrat des Weltprozesses oder zur causa ex qua, die zweite zur causa formalis oder per quam und die dritte zur causa finalis oder in quam. Damit werden also die ursprünglich innergöttlichen Potenzen des absoluten Geistes zu relativ aussergöttlichen Potenzen der Kreatur; doch nur relativ sind sie jetzt aussergöttlich, sofern sie sich gegenseitig ausschliessen, nicht aber schliessen sie Gott aus, der vielmehr die Einheit des Ganzen bleibt, und daher in den einander ausschliessenden Potenzen die frei gewollten Formen seiner Existenz hat, wesshalb auch die Welt, das Erzeugniss dieser Potenzen, nicht Wesen ist, sondern göttlich gesetzte Erscheinung.

Mit grösster Entschiedenheit fordert übrigens Schelling, dass wir uns die Schöpfung als durchaus freien, für Gott selbst zufälligen und zeitlich anfangenden Akt seines Willens denken sollen. Es stand, sagt er, ganz bei Gott, entweder die Möglichkeit eines Aussersichseins immerwährend bei sich zu behalten oder sie frei hervortreten zu lassen, um dann das Nichtgöttliche successiv zu überwinden und in

das Gottsetzende, Gottbewusste zu verwandeln; wenn aber schon der edlere Mensch ein natürliches Verlangen empfinde, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr werde im höchsten Geist ein solches Bedürfniss, ein Anderes von sich zu setzen und von diesem sich erkennen zu lassen, vorausgesetzt werden dürfen. „Es geziemte also der, wie Plato sagt, der Missgunst unfähigen Gottheit, nicht in jenem actus purissimus, den wir auch wohl eine ewige Theogonie nennen könnten, und der gegen alles ausser sich verzehrend ist, stehen zu bleiben, sondern eben diesen actus purissimus zu einem begreiflichen, unterscheidbaren Vorgang zu machen, dessen sämmtliche Momente in einem letzten, zur Einheit wiedergebrachten Bewusstsein niedergelegt und selbst vereinigt sein sollten.“ Wenn sich aber diess für die Gottheit ziemte, wenn sie das Bedürfniss hatte, von einem Andern erkannt zu werden, wenn ihre vorher in sich selbst rotirende Bewegung sogar Unseligkeit war, aus der sie nur durch die Schöpfung enthoben werden konnte: so ist in der That schwer zu begreifen, wie Schelling diese doch noch als einen völlig freien Willensakt bezeichnen kann, worin Gott einen für ihn selbst zufälligen Zweck gewollt habe! Mit der Vorstellung vollends, dass Gott während der vorweltlichen Ewigkeit in der Unseligkeit eines in sich abgeschlossenen Kreislaufes sich befunden habe, und dass ihm daher die Möglichkeit (die ihm plötzlich einmal aufgetaucht zu sein scheint), durch das in Spannung Setzen der Potenzen aus der rotirenden Bewegung enthoben und gegen die Nothwendigkeit seines alles verzehrenden Seins in Freiheit gesetzt zu werden, „höchst willkommen“ gewesen sei, — befinden wir uns schon ganz und gar auf mythologischem Boden. — Die Deutung der drei Potenzen auf die drei Personen der kirchlichen Trinitätslehre und die hierbei angewandten mehr als kühnen Auslegungen dogmatischer Formeln und biblischer Stellen können wir, als philosophisch werthloses Hors d'oeuvre, übergehen; übrigens wird auch die Orthodoxie unserem Philosophen nicht eben sehr dankbar sein für die Deduktion einer göttlichen Dreipersönlichkeit, zu welcher erst mit der Schöpfung der Anfang gemacht worden, und die erst mit dem Ende des Weltprozesses zur vollen Verwirklichung gekommen sein werde; es ist das jedenfalls eher montanistische oder sabellianische als kirchliche Dreieinigkeit.

Die durch die Spannung der göttlichen Potenzen eingeleitete

Schöpfung ist zu einem vorläufigen Ruhepunkt gekommen im Menschen, der das gottsetzende Prinzip („den Samen Gottes“, wie Schelling mit den alten Gnostikern sich ausdrückt) in sich trug. Die in ihm hergestellte Einheit, das Gleichgewicht der kosmogonischen Potenzen, sollte nun zwar eigentlich (in anderer Hinsicht freilich sollte sie es doch wieder nicht) durch seine eigene Willensthat zu einer für immer unauflöslichen, ja für Gott selbst unauflöslichen gemacht werden, damit Gott und Welt Ruhe hätten. Allein weil diese feste Einheit sein eigenes Werk sein sollte, so wurde dem Menschen die Möglichkeit (durchs Verbot) gezeigt, dass er auch das Gegentheil thun könne, nämlich an Gottes Stelle treten und als zweiter Schöpfer die beruhigten Potenzen abermals in Spannung setzen und dadurch die Nothwendigkeit eines neuen, jetzt nur noch im Bewusstsein des Menschen spielenden, theogonischen Prozesses heraufbeschwören. Diese Möglichkeit stand dem Menschen zu, und es war nichts natürlicher, als dass er sie auch verwirklichte; ja auf diesen „Umschlag“ dringt sogar Gott selbst unaufhaltsam hin, weil er dadurch erst vollends alles Sein von sich weg bekommt, die Welt von ihm frei, wahrhaft ausser ihm seiend wird. Gleichwohl war die durch freie That vollzogene Emancipation des Menschen zunächst eine Katastrophe, die viel Unheil anrichtete, vor Allem in der Natur. Zu dieser war der Mensch nach Schelling ursprünglich in einem magischen Verhältniss gestanden, sofern er bestimmt war, durch sein blosses bewegungsloses innestehendes Wollen auf die Natur zu wirken und sie mit dem Schöpfer zu vermitteln, woher als Rest dieses ursprünglichen wahren Verhältnisses der Glaube an Magie sich noch immer bewahrt habe. Als nun aber der Mensch die Natur, statt sie mit Gott zu verbinden, von Gott los- und an sich riss, da ward die Welt ihrer Herrlichkeit entkleidet, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, in Selbstheit und Eitelkeit zerfallend; allgemeiner Egoismus bemächtigte sich als herrschendes Prinzip des Naturlebens, und so wendet sich nun die verdorbene Natur zuerst gegen den Menschen selbst, schonungslos über ihn und seine Werke hinwegschreitend. Doch erhält sich in tieferen Geistern die Ahnung des ursprünglichen Verhältnisses und der Erlösungsfähigkeit der Natur — daher das Suchen nach dem „Stein der Weisen“! Aber die Unthat des Sündenfalles hatte ihre Folgen nicht bloss für die Welt, sondern in gewissem Sinn selbst für die

Gottheit. „Jener Umsturz, dessen Schuld der Mensch trägt, war die Ursache, dass der Sohn aufs neue, in einer zweiten, durch den Menschen verursachten Umkehrung, seiner Herrlichkeit entsetzt, in einem neuen Prozess alles wiederbringen musste, oder vielmehr sich entschloss, den Menschen, den er nicht verliess, obgleich er eigentlich der Feind seiner Herrlichkeit war, in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er ursprünglich bestimmt war, zurückzubringen.“ Damit tritt aber die zweite Person der Gottheit aus ihrer bisherigen innergöttlichen Herrlichkeit, die sie als „Sohn Gottes“ besass, heraus und wird zur aussergöttlichen Persönlichkeit oder zum „Menschensohn“, dem nun der Vater alles Sein, nämlich zum Zweck seiner Wiederbringung, übergibt. So ist nun die ganze folgende Geschichte seit dem Sündenfall „die Zeit des Sohnes“, die Weltgeschichte ist die Geschichte seiner Erniedrigung und Erhöhung. In der ersten Epoche, die Zeit des Heidenthums hindurch, ist der Sohn im Stand der Niedrigkeit, des tiefsten Leidens, der Passivität, da er sich erst wieder zum Herrn des ungöttlichen Seins im Bewusstsein der gottentfremdeten Menschheit zu machen hat; von diesem Leiden des erniedrigten Sohnes, der doch zum Weltherrscher bestimmt ist, während des vorchristlichen Aeon hat schon Jesaia (Cp. 53) geredet. Damit aber dass der Sohn die Freiheit über das Sein wiedergewinnt, beginnt die Epoche der Offenbarung im Christenthum. Demgemäss zerfällt die „positive Philosophie“, die es eben mit dem vom Sündenfall ausgegangenen Prozess der Zurückführung der aussergöttlich gewordenen Welt zu Gott zu thun hat, in die beiden Theile: „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.“

Der mythologische Prozess hat zum Zweck, das gottsetzende Prinzip, welches an sich schon dem menschlichen Bewusstsein innewohnt, aber durch den Sündenfall verrückt wurde, wiederherzustellen. Und zwar geschieht diess dadurch, dass eben dieselben Potenzen, welche vorher in der Schöpfung als kosmogonische Mächte wirksam gewesen, jetzt sich successive des menschlichen Bewusstseins bemächtigen und in diesem einen neuen, innermenschlichen theogonischen Prozess herbeiführen, dessen Erscheinung die verschiedenen Stufen und Formen des mythologischen Gottesbewusstseins der Völker sind. Die mythologischen Vorstellungen sind daher nicht willkürliche oder zufällige

Erzeugnisse des menschlichen Bewusstseins, weder Erdichtungen noch Erfindungen noch Spekulationen, sondern sind die unwillkürlichen Erzeugnisse der Substanz des Bewusstseins selbst, nämlich der ihm zu Grunde liegenden theogonischen Potenzen; daher ihre vom Denken und von der Freiheit der Menschen völlig unabhängige, das Bewusstsein objektiv beherrschende Macht. Sofern aber diese theogonischen Potenzen zugleich in vorgeschichtlicher Zeit als kosmogonische, gestaltende Faktoren der Natur wirkten, so erklärt sich nach Schelling hieraus der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen offenbar mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen; dieser Zusammenhang soll also nicht aus den natürlichen psychologischen Motiven der Personifikation und Verehrung der Naturkräfte erklärt werden, sondern aus jenen realen übernatürlichen Mächten, von welchen das Bewusstsein der Völker bezaubert, ja gleichsam besessen war, — Mächte, welche an sich zwar nichts als die Potenzen des einen göttlichen Wesens sind, die aber hier in ihrer Spannung und Isolirung gegen einander wirken und daher als viele besondere Götter erscheinen, ja diess in gewissem Sinn auch wirklich sind, so dass der Polytheismus einen gewissen realen Hintergrund hat. So wird hier die Geschichte des menschlichen Gottesbewusstseins, ganz wie in den altgnostischen Systemen, zu einer transscendenten Geschichte der göttlichen Aeonen hypostasirt und mythologisirt. Immerhin aber enthält diese wunderliche Schaale einen wahren Kern, der gegenüber einem oberflächlichen Empirismus oder Euhemerismus sein bleibendes Recht behauptet: das ist einmal die Wahrheit, dass die Mythologie nicht willkürlich und nicht von Einzelnen erdacht, erdichtet oder sonstwie erfunden, sondern dass sie das Produkt des unbewusst dichtenden Volksgeistes ist, und sodann, dass in dieser Produktion der religiösen Phantasie die unbewusste Vernunft, deren Anlage dem Menschen eingeboren ist, mitwirkte und Ahnungen der künftig sich offenbarenden Wahrheit unter der symbolischen Hülle sinnlicher Anschauungen anticipirte. Diese Ahnungen der höheren religiösen Wahrheit schon in den ältesten Mythen zu suchen und aufzudecken, muss jeder philosophischen Betrachtung der Religionsgeschichte als ihr gutes Recht zugestanden werden; wie weit man aber im Einzelnen darin gehen dürfe, wird immer mehr oder weniger eine Frage des individuellen Geschmackes und Taktes bleiben; ge-

schieht hierin, wie ohne Zweifel bei Schelling öfters der Fall war, des Guten auch etwas zu viel, so ist diess immer noch besser, wirkt jedenfalls viel anregender, als eine geistlose Plattheit. Dieses Verdienst, auf die vergleichende Religionsforschung höchst anregend gewirkt zu haben, wird man Schelling's Philosophie der Mythologie sicher nicht absprechen können. Im Uebrigen sind ihre Voraussetzungen durch die Fortschritte der historisch-ethnologisch-linguistischen Forschungen zu weit überholt, als dass ein näheres Eingehen auf Einzelnes sich für unseren Zweck verlohnen würde.

Den Uebergang von der Mythologie zur Offenbarung bilden nach Schelling die griechischen Mysterien. Den geheimnissvollen Inhalt derselben darf man nicht in der Lehre eines reinen abstrakten Monotheismus suchen, sei es, dass man diese in esoterischer Priesterspekulation oder in einer nur den Eingeweihten mitgetheilten Ueberlieferung von der Uroffenbarung her bestehend dächte. Es war überhaupt, wie Schelling mit Recht bemerkt, nicht Lehre, sondern heilige Geschichte, was den Inhalt der Mysterien bildete, und zwar näher die Schicksale, das Leiden und der Tod des Gottes Dionysos als der Weg zu seiner Verherrlichung; daher der Zusammenhang dieser Mysterien mit der Tragödie und die Aehnlichkeit der läuternden Wirkung beider auf die Leidenschaften der Theilnehmer. Zugleich aber vollzog sich unter der dramatischen Form des Todes des zweiten Dionysos, des Repräsentanten der gegenwärtigen Götterwelt, auf welchen der erwartete dritte Weltherrscher oder zukünftige Dionysos folgen soll, — es vollzog sich unter dieser symbolischen Hülle die Befreiung des Bewusstseins vom Resultat des mythologischen Prozesses, der Untergang der vielen sinnlichen und Aufgang des einen geistigen Gottes; eben dieses Zukünftige, das Kommen einer neuen geistigen Religion, musste sich als esoterisches Wissen unter der nächtlichen Hülle des tiefsten Geheimnisses bergen. Aus diesem letzten Gedanken des hellenischen Bewusstseins, der nordischen Götterdämmerung vergleichbar, erklärt sich insbesondere „jener tieftragische Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewusstsein, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verlässt, dass all' dieser Glanz einst erlöschen, dass diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken und einer höheren truglosen Klarheit weichen werde. Dieser geheime

Schmerz verklärt, veredelt und heiligt gleichsam die Schönheit griechischer Bildungen und ist der Talisman, der auch uns noch immer unwiderstehlich anzieht. Dieses Tragische leitet sich eben von dieser Mitte her, in welche der Hellene zwischen eine sinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen ist, und eine rein geistige, die ihm nur für die Zukunft gezeigt wurde, gestellt ist." „In den Mysterien sah das mythologische Bewusstsein sein eigenes Ende, seinen völligen Tod, aber eben damit auch eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch diese Zukunft nur etwa soweit erkannte und sich darzustellen vermochte, als wir in diesem Leben die Beschaffenheit des zukünftigen vorauszusehen vermögen. Nicht im Geräusch, nicht in der wilden taumelnden Lust bacchischer Aufzüge, in der Stille jener ernsten Nächte, wo der Hellene mit der Nothwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität d. h. der Vergänglichkeit der mythologischen Vorstellungen sich bewusst wurde und aus der tiefen Alles einhüllenden Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, in der Stille dieser Nächte und dem Ernst ihrer Gedanken lag die Versöhnung der Mythologie, so weit sie innerhalb dieser selbst möglich war. Aber eben damit sind wir nun auch an die Grenze gekommen, wo der Uebergang zu der wahren, der absoluten Versöhnung unmittelbar möglich ist." — Diese Stellen mögen zugleich als Belege für das obige Urtheil dienen, dass Schelling, auch wo er ohne Zweifel zu viel in das mythologische Bewusstsein hineindeutet, diess jedenfalls mit so viel Geist und Geschmack thut, dass von dem Reichthum seiner Ideen manche gelehrte Armuth zehren könnte.

Während die Philosophie der Mythologie in dieser einen nothwendigen Bewusstseinsprozess erkannte, so geht die Philosophie der Offenbarung nach Schelling davon aus, zu zeigen, dass die Offenbarung nicht ein nothwendiges Ereigniss, sondern „die Manifestation des allerfreisten, ja persönlichsten Willens der Gottheit" sei. Es liegt diess allerdings in der Consequenz dessen, was uns Schelling schon oben (S. 350 f.) über die absolute Freiheit der Weltschöpfung versichert hat; ausserdem aber dient dieser abstrakte Begriff des freien göttlichen Thuns dem dogmatisirenden Philosophen ganz ähnlich, wie den skotistischen Nominalisten der spätern Scholastik, zur Basis eines antirationalistischen (dort antithomistischen, hier antihegelischen) Positivismus. Ein wahrer und bedeutsamer Kern steckt nun zwar freilich

in Schelling's Offenbarungstheorie insofern, als allerdings persönliches Leben und freies sittliches Handeln bestimmter geistesgewaltiger Persönlichkeiten das wesentliche Motiv und Prinzip der höheren Religionen, zumeist der christlichen ist, und als eben in diesen geschichtlichen Grundthatsachen und grundlegenden Thaten, nicht in blosser Belehrung, die Hauptsache der Offenbarung besteht. Dass Schelling diess jetzt so energisch betont, muss als ein entschiedener Fortschritt nicht nur über den geschichtslosen (Kant'schen) Rationalismus, sondern auch über den abstrakten Intellektualismus der Hegel'schen sowie seiner eigenen früheren Religionsphilosophie anerkannt werden. Aber sein berechtigtes Drängen auf geschichtliche Realität schiesst nun doch nach anderer Hinsicht wieder übers Ziel, wenn er das freie Thun der menschlichen Offenbarungsträger unmittelbar identificirt mit einem freien und persönlichen Thun der Gottheit selber, deren Eingreifen in die menschliche Geschichte den natürlichen Zusammenhang derselben mythisch aufhebt und damit auch alles vernünftige Erkennen im Grunde ausschliesst. Diess letztere will Schelling freilich nicht eigentlich; er will ja eben eine „Philosophie der Offenbarung“ geben, welche die freien Thaten der Gottheit begreiflich mache; aber wir haben schon gesehen und werden uns noch mehr im Folgenden davon überzeugen, wie dieses Begreifen transscendenter Ereignisse und Aktionen doch nur auf gnostische Mythologie hinausläuft und nothwendig hinauslaufen muss.

Schelling beginnt mit dem, wenn recht verstanden, ganz wahren Satz, dass der Inhalt des Christenthums ganz allein die Person Christi sei, und dass es sich also für eine Philosophie der Offenbarung allein oder doch vorzüglich darum handle, diese Person zu begreifen. Dann fügt er aber sehr bezeichnend sofort hinzu: „Wer von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiss, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte. Wir aber kommen von einer Welt her, in der eine solche Persönlichkeit verstanden und begriffen werden kann. Wir kennen von Weltzeiten her eine demiurgische Persönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seins, damit zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Zwar hört sie damit nicht auf, in sich selbst göttliche Persönlichkeit zu

sein, innerlich wird sie nicht verändert, ihr Wille, ihr Bewusstsein ist dasselbe, aber gegenüber dem neu erregten Prinzip, das nicht sein sollte, ist sie wieder im Zustand der Negation, des Leidens, gegenüber von diesem Sein, das sie erst wieder sich zu unterwerfen hat, ist sie nicht mehr Herr, sondern zunächst nur natürlich wirkende Potenz. Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewusstsein sich zum Herrn jenes Seins gemacht hat, und also insoweit auch äusserlich wieder göttliche Persönlichkeit ist. Sie ist jetzt zu bestimmen als göttliche Persönlichkeit, weil sie Herr des Seins, als aussergöttliche, weil sie dieses Sein als ihr vom Vater nicht gegebenes, also unabhängiges besitzt, mit dem sie anfangen kann, was sie will; darin besteht ihre Freiheit. Diese Herrlichkeit aber, die er unabhängig vom Vater haben konnte, verschmähte der Sohn und darin ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christenthums." Die klassische Stelle, welche das tiefste Geheimniss des Christenthums aufschliesse, sei daher Phil. 2, 6—8, welche Schelling ganz im Sinne seiner Gnosis deutet. Nicht bloss einzelne Aeusserungen, sondern der ganze faktische Inhalt des Neuen Testaments und vorzugsweise die grosse Thatsache der Versöhnung soll unverständlich sein, ohne dem Sohn eine von der Welt her datirende Existenz ausser dem Vater und unabhängig von ihm zuzuschreiben. Die Dreieinigkeits-Idee soll daher nicht als feststehendes Verhältniss, sondern als eine Bewegung der Gottheit durch die drei Momente hindurch gedacht werden: von der Tautousie, wo eigentlich nur der Vater die dominirende Usia und alles in ihm beschlossen ist, durch die Heterousie, welche während der Spannung bis zur endlichen Versöhnung dauert, zur Homousie, welche erst das letzte und ohne die beiden andern unverständliche Moment sei. Daher können diese drei Personen auch als die successiven Herrscher dreier Weltzeiten oder Aeonen gedacht werden: der vorweltlichen Zeit des Vaters, der weltlichen Zeit des Sohnes und der nachweltlichen Zeit des Geistes. Auch im Heidenthum schon war der Sohn das wirksame Prinzip aller Religion und Weisheit, die ebendaher nicht ohne Wahrheitsmomente war; aber der Sohn war im Heidenthum noch als natürliche Potenz, nicht als Christus oder als persönliches Prinzip wirkend. Im Alten Testament ist Christus schon als Christus, aber noch bloss im Kommen begriffen. Im Neuen Testament ist er auch als Christus

offenbar. Denn der aussergöttlich-göttliche Sohn entäussert sich seiner göttlichen Gestalt und wird eben dadurch Mensch; die Menschwerdung des Logos ist nicht eben ein anderswerden, sondern nur ein sichtbarwerden des Göttlichen, welches sich selbst materialisirt, um vom Weibe geboren zu werden. „Mit dieser Erscheinung ging jene ekstatische Geschichte (des im Heidenthum und Judenthum präexistirenden Logos) in wirkliche Geschichte über. Gegen ein so objektives, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verschwand alles früher Geglaubte und wurde zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloss Dichtung, sondern allerdings in einer gewissen subjektiven Nothwendigkeit begründet war.“ Mit dem, dass das mythisch Geahnte zur geschichtlichen Wirklichkeit wird, hört das Recht des mythischen Bewusstseins auf; dieser Satz, an sich ganz richtig, kehrt sich freilich auch gegen unseren Philosophen selbst, der in seinen Ausführungen über die übernatürliche Geburt, die zwei Naturen Christi, den Versöhnungstod (wobei die Ausspannung am Kreuz nur die letzte äussere Erscheinung der langen Spannung gewesen sei, in welche Christus die ganze frühere Zeit hindurch, von der Schöpfung an nämlich, gesetzt war), die Höllenfahrt, Auferstehung und Erhöhung Christi selber noch eine sonderbare Befangenheit im mythischen Bewusstsein verräth. Auch der Teufel wird deducirt als gewordener, doch nicht kreatürlicher, sondern aus den Schranken der Kreatur herausgetretener Geist, der schon der Verführer war beim ersten Sündenfall, durch welchen er übrigens erst eigentlich zur Existenz kam, aus dessen Inspiration ferner das ganze Heidenthum entstanden ist, und dessen versuchliche Einwirkungen auf unseren Willen nur eine falsche Philanthropie in Zweifel ziehen könne; auch die biblischen Erzählungen von dämonischer Besessenheit erklären sich unserem Philosophen als die realen Erscheinungen des in ihnen sich materialisirenden Satan. Die Realität, die den Teufeln zugestanden ist, darf dann aber auch den Engeln nicht abgesprochen werden; zwar als Geschöpfe genommen, wären sie nach Schelling doch etwas unendlich Abgeschmacktes und Langweiliges, aber sie sind eben nicht Geschöpfe, sondern blosse Potenzen oder willenlose Geister. Mit dieser Eröffnung der „eigentlichen Geisterwelt“, von welcher die frühere Philosophie bei ihrem auf die bekannte Welt beschränkten Gesichtskreis nichts wusste, hat die Philosophie der Offenbarung ihre

eigentliche Aufgabe gelöst: sie hat „das Christenthum erklärt aus seinem höheren geschichtlichen Zusammenhang“, aus dem Zusammenhang der äusseren Geschichte „mit jener inneren göttlichen transscendenten Geschichte, welche eigentlich erst die wahre Geschichte κατ' ἐξοχήν ist“, ohne welche jene „alles göttlichen Inhalts beraubt, öde, leer und todt wäre“. So macht Schelling den idealen Inhalt der biblischen Geschichte, der als solcher natürlich nicht auch wieder Geschichte, sondern eben Idee, ewige göttliche Willensbestimmung oder ewige Wahrheit ist, selber wieder zu einer andern Geschichte hinter der wirklichen, zu einem Schattenbild der wahren Geschichte, das, selbst realitätslos, auch dieser ihre Realität vampyrartig aussaugt und sie zu einem gespenstischen Schein- oder Unwesen macht. Das ist der „Doketismus“, den wir als natürliche Konsequenz bei aller gnostischen Mythologie antreffen, deren Wesen eben genau darin besteht, dass sie den idealen Inhalt der Geschichte selber wieder zu einer andern Geschichte hinter der wirklichen macht.

Haben wir uns nun aber, nicht ohne einige Selbstüberwindung, durch so vieles Gestrüpp hindurchgewunden, so entschädigt uns Schelling zum Schluss noch durch eine höchst geistvolle Philosophie der Kirchengeschichte. Die katholische Kirche ist die auf Petri Autorität gebaute Kirche des strengen Gesetzes, welche die Sache zwar hat, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christus, aber nicht das Verständniss derselben, die Einheit zwar, aber nur eine äussere, blinde und unfreie. In Paulus, dem von Petrus unabhängig berufenen Apostel, war ein Prinzip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Prinzip trat in der Reformation hervor und verbreitete sich vorzugsweise bei den germanischen Nationen, denn „jene grosse religiöse Veränderung ist recht eigentlich aus dem Wesen des deutschen Geistes und Gemüthes hervorgegangen“. Aber der Protestantismus ist selbst bloss Uebergang, Vermittlung in Bezug auf ein noch Höheres, das er zu vermitteln hat. „Aber eben darum hat er allein eine Zukunft, die für die erstarrte petrinische Kirche abgeschnitten ist, die selbst endlich nur durch Hülfe des Protestantismus in diese Zukunft gelangen kann. Um so thörichter die Hoffnung, wo sie sich zeige, ihn umgekehrt wieder ins Joch zu zwingen. Die Urtheile der Geschichte sind Gottes Urtheile, sie rückgängig zu machen,

ist ebenso unmöglich, als den mächtigen Strom in seine Quelle zurückzulenken oder den Baum auf seinen blossen Keim zurückzuführen.“ Aber noch hat der Protestantismus seine wahre Frucht nicht getragen, denn noch ist ihm, als Kirche, Christus ein verschlossenes Geheimniss, noch muss er sich mit Schranken, die er von der petrinischen Kirche beibehalten hat, umzäunen. Er ist aber bestimmt, zur wahren inneren Allgemeinheit oder Katholicität überzugehen, welche zugleich die wahre, mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte und darum erst ewig bleibende Einheit sein wird. Diese letzte ohne allen äusseren Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die durch Johannes voraus angedeutet ist. Er ist der Apostel des Geistes, wie Paulus der des Sohnes und Petrus der des Vaters. Der Geistesapostel, der nicht Juden- und nicht Heidenapostel war, ist der Apostel der Zukunft, „der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand allgemeiner Erkenntniss geworden, wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftigte (sic) der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, ebensowenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte sein wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion, nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt. Anders als so kann das Christenthum nicht mehr des Deutschen sein. Nach der Reformation können wir es nur so oder gar nicht mehr als unser achten.“

---

4. Franz von Baader.

Nicht sowohl ein Schüler als vielmehr ein Geistesverwandter Schellings war der ihm eine Zeit lang nahe befreundete Münchener Bergwerksdirektor und Professor Franz von Baader. Er hatte Naturwissenschaften studirt, hatte dann gegen den ihm widerwärtigen Materialismus und Empirismus eine Waffe im Kantischen Kriticismus gesucht, aber wieder gegen Kant's Deismus und Moralismus eine Zuflucht bei St. Martin's und Jakob Böhme's Theosophie ge-

funden. Baader war ein Denker von tiefer spekulativer Anlage, dem es aber an Disciplin und Methode der Gedankenentwicklung in einem Grade fehlte, wie man ihn nur noch bei Hamann finden dürfte, mit welchem jener überhaupt viele Aehnlichkeit hat. Der Kampf Beider galt den falschen Abstraktionen der Aufklärung, ihrem Zerreissen und Isoliren dessen, was in der lebendigen Wirksamkeit nur mit und in einander zu denken sei: des Wissens und Glaubens oder Gewissens, der Naturwissenschaft und der Theologie, der Wissenschaft und der Tradition, der Kirche und der Gesellschaft, der Natur und des Geistes u. s. w. Beider Stärke lag in dem scharfen Blick für die Schwächen einseitiger und beschränkter Standpunkte und im geistvollen Zusammenschauen der Gegensätze in tieferer Einheit. Beider Schwäche aber war das Ueberwuchern der lebhaften Phantasie über die kritisch besonnene Verständigkeit, der Mangel an logischer Selbstzucht; daher bei Beiden die völlige Unfähigkeit zusammenhängender Behandlung eines Gegenstandes, das stete Ueberspringen von einem Thema auf ein ganz entlegenes und nicht minder vom Denken überhaupt zum Phantasiren und Mythologisiren. Dieser Umstand macht auch die Darstellung von Baader's Philosophie ungemein schwierig; man muss seine Ideen über jedes Gebiet aus allen Enden und Ecken seiner in 15 Bänden gesammelten Werke zusammensuchen und zusehen, wie man einen leidlichen Zusammenhang in diese Aphorismen und geistvollen oder auch wunderlichen Bruchstücke einer halb modernen und halb mittelalterlich-scholastischen, ja antik-gnostischen Ideenwelt hineinbringe. Uns geht nun zwar hier nur seine Religionsphilosophie näher an; allein bei der weiten Ausdehnung, welche Baader diesem Begriff gibt, und bei seiner prinzipiellen Nichtunterscheidung zwischen religiöser und Natur-Philosophie lassen sich kaum bestimmte Grenzen derselben ziehen, wenn man das vollständige Bild der religiösen Weltansicht Baader's geben will. Da jedoch eine solche umfassende Darstellung sehr Vieles enthalten würde, was für den Entwicklungsgang unserer Wissenschaft von keiner Bedeutung gewesen ist, und was somit nur von biographischem Interesse sein könnte, so genügt es hier, die Grundgedanken seiner religiösen Weltanschauung übersichtlich zusammenzustellen und das Bedeutsame besonders hervorzuheben*).

*) Die hier zunächst in Betracht kommenden Schriften sind Baader's Vorlesungen über „religiöse Philosophie“ im I. Band der S. Werke, über „spekulative

Schon die Erkenntnisstheorie muss nach Baader religiös begründet werden, die Logik muss Lehre vom Logos sein, als dem Formator des inneren Sprechens oder Denkens und des Aussprechens oder Schaffens Gottes, dem Vermittler des immanenten oder idealen und emanenten oder realen Seins. Es sei das Verdienst Hegel's, bemerkt Baader öfters, dass er die durch Kant's Subjektivitätslehre aufgekommene Verflachung aller Wahrheit in der Wurzel angegriffen und der Logik ihre seit lange verlorene Wesenhaftigkeit wieder vindicirt habe; es sei nur nicht bemerkt worden, dass Hegel hiermit dem Verständniss der Lehre vom Logos wieder Bahn gemacht habe, nämlich der Einsicht, dass das Sprechen und Aussprechen selber das centrale, primitive und schaffende Thun, das Vernehmen (Vernunft) somit das centrale Empfangen ist. Es ist der Grundirrthum der rationellen Philosophie und Theologie, dass sie meint, Gott ohne Gott erkennen oder von Gott ohne ihn, aus blosser menschlicher Vernunft, wissen zu können. Und doch hat der Mensch Vernunft überhaupt gar nicht von sich selbst, sondern nur dadurch, dass die göttliche Vernunft sich in ihm repräsentirt oder gleichsam reproducirt. Gott **ist** Vernunft, der Mensch **hat** sie, ist vernünftig, sofern er theilhaft ist jener Vernunft, nicht aber ist er selber ein Theil von ihr, wie die Pantheisten meinen. Daher sagt Eckhart mit Recht, dass das Auge, dadurch mich Gott sieht, dasselbe ist, darin ich Gott sehe, indem es eins und dasselbe ist, Gott erkennen und von Gott erkannt sein. Nicht minder grundlos, als die eingebildete Autonomie der sich selbst vergötternden kreatürlichen Vernunft, ist aber auch die deistische Meinung, dass die Vernunft zwar der Kreatur als Talent gegeben sei, dass sie aber in der Entwicklung und im Gebrauch dieser Kraft schlechterdings allein und ausser der Gemeinschaft mit der göttlichen Vernunftaktion sich zu halten habe. Dagegen ist zu erinnern, dass schon alle Thätigkeit des Aufmerkens, Nachdenkens und Nachsinnens nichts ist als ein Spannen der Receptivität; und dabei ist nicht, wie gewöhnlich geschieht, der Mensch als hörend (Subjekt) und Gott bloss als sprechend (Objekt) zu denken, vielmehr ist Gott Subjekt und Objekt, der

Dogmatik" in Bd. VIII und IX und die 6. Hefte Fermenta cognitionis in Bd. II; ausserdem müssen Sätze aus verschiedenen anderen seiner Schriften beigezogen werden. — Geschrieben haben über Baader: Franz Hoffmann, Hamberger, Lutterbeck.

Sprechende wie der Hörende zugleich, sofern er ja uns das Hören (Nachhören) wie das Sprechen (Nachsprechen) gibt. Daher Jak. Böhme mit Recht sagt, dass Christi Geist sich in mir selber mit seinem heiligen Wesen speise.

Auf dem Verkennen dieser kardinalen Wahrheit, dass wir durch Gott selbst befähigt sind, Gott zu erkennen, beruht nach Baader die Leugnung der Erkennbarkeit religiöser Objekte Es ist aber, wie er im Anschluss an Hegel bemerkt, falsch, sich Gott als blosses Objekt unserer Vernunft als bloss subjektiven Vernehmungsvermögens vorzustellen, da er doch, als absoluter Geist, Objekt und Subjekt zugleich ist, somit in dem von uns Vernommenen sowohl als in unserem Vernehmen sich erweist; sowie es auch Grundsatz unserer Religion ist, dass es derselbe Gott ist, welcher (als Vater) das Gesetz uns giebt, und welcher (als Sohn) das Gesetz in uns erfüllt; und wie es nach der Schrift nur Gottes Geist ist, der auch in unserem Geist in den Tiefen der Gottheit forschet. Wenn ein Jakobi zu Gunsten seines Gefühlsglaubens die Erkenntniss Gottes verwirft, ein Rousseau das Fühlen aufhören lässt, wo das Denken anfange, so läuft diess auf jene skeptische Vorsicht hinaus, welche den Liebhaber warnt, sich ja fein aller gründlichen Kenntniss seiner Geliebten zu enthalten, um die Illusion seiner Liebe nicht einzubüssen. Der wahren Liebe ist's aber ebenso eigen, im Denken an den Geliebten, wie im Thun für ihn sich kundzugeben, und Thomas von Aquino sagte mit Recht, dass man Gott um so mehr liebe, je mehr man ihn erkenne. „Viele Religionsvertheidiger in unserer Zeit wissen aber nicht, wie sehr sie durch eine solche Poltronerie gegen die Spekulation (welche Kant und Jakobi zugleich ihnen beibrachten) ihren Gegnern gewonnen Spiel geben, und dass sie hiermit die Trägheit im Erwerbe der Erkenntniss religiöser Gegenstände, sowie die Seichtigkeit jener, gleichsam sanktioniren." „Diese Licht- d. h. Wissensscheue meint in dem dermaligen Protestantismus im Gefühl, im Katholicismus in der Autorität ihr Refugium zu finden. Unempfindlich für den Schmerz der Unwissenheit und für ihre Schmach, fällt den von jener Lichtscheue Befallenen gar nicht ein, dass für ein geistiges Wesen die gänzliche Indifferenz, das völlige Erlöschen des Verlangens nach Erkenntniss nur die Folge eines Verbrechens sein kann."

Die letzten Wurzeln dieses Irrthums liegen aber, wie Baader

tiefsinnig zeigt, in einer falschen, das Subjekt und Objekt abstrakt aus einander reissenden Theorie des Wissens überhaupt. Auf der einen Seite hegt man den alten Wahn (von welchem Fichte die Philosophie befreite), als ob man den Geist, das Selbstbewusstseiende, nur damit kennen lernen könnte, dass man aus ihm heraustäte, sich überspränge, wobei man voraussetzt, das Selbstbewusstsein sei nicht schon das Sein, die Substanz des Geistes, sondern nur ein Accidens oder Modus, welche einem Andern, einem Ding-ansich, inhäriren. Auf der andern Seite statuirt man ein Sein, ein Ding-ansich, welches absolut unerkannt und unerkennbar doch bestünde. Diess eben ist nach Baader der Grundirrthum aller Geist und Gott leugnenden Philosophie, diese Statuirung eines von allem Wissen unabhängigen primitiven Seins, zu welchem dann das Wissen nur von aussen hinzukäme oder aus welchem es per generationem aequivocam hervorginge. Es gibt aber gar kein Seiendes, das nicht auch ein Gewusstes und Erkanntes wäre, und nichts könnte Gegenstand unseres Wissens werden, wenn es nicht schon vor unserem Wissen ein Gewusstes, Gegenstand einer Intelligenz wäre. Wäre z. B. die nichtintelligente Natur nicht von der Intelligenz durchwohnt, hiermit bereits gedacht, ehe ich denkend an sie trete, so würde ich nimmermehr als vernünftig mich in sie finden können; wenn dagegen Dinge, die selber nicht intelligent sind, doch meinen Gedanken reaktioniren, so muss diese Reaktion von einer Intelligenz kommen. Wenn Gott Allwisser ist, so weiss das Geschöpf nur durch Theilhaftwerden des Wissens, welches Gott hat und ist. Im Selbstbewusstsein sind Erkennendes und Erkanntes eins, und diese Identität lässt sich zurückführen auf die des Hervorbringenden und Hervorgebrachten; denn alles Erkennen ist ein Hervorbringen und Sicherkennbarmachen im Hervorgebrachten, sei dasselbe nun ursprüngliches Produciren oder nachbildendes Reproduciren, und sei dieses frei oder unfrei. Darum bleibt im Gedachten die denkende Thätigkeit bei sich, während sie im Nichtgedachten ausgeht oder sich verliert. Ist nun also alles Sein ein Gewusstsein, und weiss der endliche Geist sein Sein als nicht von ihm selber hervorgebrachtes, so weiss er sein Sein als Gewusstsein von dem ihn hervorbringenden absoluten Geist. Das Sichwissen des endlichen Geistes ist daher nicht, wie Cartesius meinte, der letzte feste Grund, sondern es ist selber begründet in dem primitiven Sichgewusst-

wissen vom absoluten Geist. Daher ruht alle Gewissheit im Gewissen d. h. im Mitwissen (con-scientia) mit dem Wissen Gottes von uns.

Mit dieser Ansicht stellt sich Baader ebensosehr in Gegensatz zum Naturalisten und Materialisten, welchem der Geist nur ein Sekundäres, ein Modus der nichtintelligenten Substanz ist, wie zum Deisten, der dem endlichen Geist jede reale Beziehung zum unendlichen und damit folgerichtig auch die Fähigkeit der Erkenntniss des letztern abspricht, wie endlich zum Pantheisten, der keinen Centralgeist kennt. Es war nach Baader der Fehler der deutschen Philosophie, dass sie die Göttlichkeit des Geistes, deren Erkenntniss zwar ihren Vorzug bildet, unmittelbar und ursprünglich in den kreatürlichen Geist selber legte und diesen vom schöpferischen Geist nicht gehörig unterschied, und so den Menschen zwar der Thierheit enthob, jedoch nur dadurch, dass sie ihn zu Gott selber zu machen sich vermass. Gegen die Vorstellung, dass im fortschreitenden Wissen der Menschheit der eine lebendige Weltgeist das, was er ansich ist, zum Bewusstsein bringe, wäre zwar dann nichts einzuwenden, wenn man unter diesem Bewusstsein nicht das göttliche Selbstbewusstsein, sondern das der Menschen versteht, in deren Arbeit die kreatürliche Manifestation Gottes sich vollendet, bis Gott Alles in Allem sein wird. Dagegen müsste jene Vorstellung als gottesleugnerisch zurückgewiesen werden, falls man unter jener zeitlichen Bewusstseinsentwicklung die des göttlichen Selbstbewusstseins selber verstünde, und diese Vorstellung widerspräche ebensowohl dem Begriff Gottes als des Absoluten, d. h. bereits Fertigen, Vollendeten, wie dem Begriff des schöpferischen Geistes als des Selbstbewusstseienden und in diesem Selbstbewusstsein von nichts Anderem Abhängigen. Nur vom geschaffenen Wesen kann man sagen, dass sein Thun sei, das, was es ansich ist, zum Fürsichsein zu bringen; denn die Unmittelbarkeit des geschaffenen Daseins ist eben das Nur ansich sein oder Sein in potentia als Anlage.

Um das richtige Verhältniss von schöpferischem und geschöpflichem Geist ebensosehr gegen ihre deistische Scheidung wie gegen ihre pantheistische Vermischung zu wahren, will Baader eine dreifache Beziehungsweise des Erkennenden und des Erkannten unterschieden wissen: die des Durchwohnens, des Beiwohnens und des Innewohnens. Er erklärt diess für den charakteristischen Unterschied seiner philosophischen Erkenntnisslehre von der bisherigen, dass nach

ihm die Logik nur dann eine vollendete Wissenschaft sein werde, wenn sie nicht nur eine solche dreifache Erkenntnissweise unterscheide, sondern auch die Begründung derselben in einer dreifachen Weise des Seins und des Bezugs des Erkennenden und Erkannten anerkenne und nachweise. Ist das Geschöpf vom Schöpfer bloss durchwohnt, so ist die Erkenntniss die unvollständigste und geschieht ohne alle freie Mitwirkung des auf diese Weise Erkennenden. Freier schon wird die Erkenntniss, wenn Gott sich gleichsam zu dem Geschöpf insofern herablässt, inwiefern er diesem gegenübertritt (seinem Bewusstsein beiwohnt). Noch freier und ganz vollständig wird die Erkenntniss Gottes sein, wenn Gott dem Menschen innewohnt. Sofern der Uebergang aus einer dieser drei Seins- und Erkenntnissweisen in die andere durch den Willen geht, so ist damit der Einfluss des Willens oder Glaubens auf das Erkennen wissenschaftlich begründet. Es entspricht daher auch jener dreifachen Erkenntnissrelation eine dreifache Relation des schöpferischen und geschöpflichen Thuns: das Geschöpf befindet sich Gott gegenüber entweder im Zustand des blossen Gewirktwerdens durch und von jenem, oder des Mitwirkens mit Gott als dessen Organ, oder des Alleinwirkens für Gott als dessen Repräsentant; ist im ersten das Geschöpf Gott subjicirt, so subjicirt sich im Dritten Gott gleichsam dem Geschöpf, sofern er ihm die Kraft seines Wirkens gibt. Dabei ist aber auch das freieste Thun des intelligenten Geschöpfs doch immer vom schöpferischen Thun Gottes abhängig, und zwar auf dreifache Weise: 1) sofern dieses dem Thun der Kreatur als sein wahrhaftes Apriori vorgeht und zu Grunde liegt; 2) sofern es dasselbe als Assistenz (Mitwirkung-Leitung) begleitet; und 3) sofern es sich als frei sich darbietende Kraft der Kreatur kundgibt, somit deren Willensentschluss folgt. Dieser „Ternar“ der Begründung in Gott, der Leitung mit Gott und der Bekräftigung durch Gott entspricht dem Ternar der drei göttlichen Personen und enthält die Lösung aller Probleme über Freiheit und Gesetz, Freiheit und Gnade u. s. w. Hingegen kommt alles Unheil in der Theorie wie in der Praxis von der Versetzung dieser drei Regionen her, dass nämlich der Mensch selbst erkennen und thun will, wo er dieses nicht kann und soll, und umgekehrt nur glauben und nichts thun will, wo er allerdings selbst erkennen und selbst thun soll. Dass das Thun der Kreatur, weil ihre Freiheit ja erst vom schöpferischen Thun begründet wird, nur

die Fortsetzung eben dieses schöpferischen Thuns ist, diese Wahrheit ignoriren die Autonomisten, indem sie die Kreatur sichselber setzen (anfangen) lassen, womit ebenso, wie in den naturalistischen Philosophemen das Bewusstlose und Selbstlose über und vor das bewusste Selbst oder den Geist gesetzt wird. Kant und seine Nachfolger, welche die Lehre vom Subjekt-Objekt oder vom Absoluten aufbrachten oder weiter entwickelten, fielen in den Irrthum, dass sie zwei zählten, wo sie hätten drei zählen sollen. Was nämlich dem Menschen als Begründendes oder als Autorität von innen kommt, nannten sie das Subjektive in dem Sinn, dass sie dasselbe mit seinem Selbstthun vermengten, auf welcher Vermengung die ganze neue Irrlehre der Autonomie des Menschen und seiner absoluten Sichselbstbegründung oder seines Sichselbstautoritätseins beruht.

Im Gegensatze zu dieser falschen angemassten Autonomie, welche im Servilismus endet, ist es die Aufgabe der Philosophie, die Vermittlungen und Bedingungen nachzuweisen, durch welche der Mensch zum freien Gebrauch seines Erkenntnissvermögens gelangt. Nur der könnte gegen diese philosophische Befreiung des Erkennens bedenklich sein, der die Freiheit im Gesetz und Dienst mit der Gesetz-, Autoritäts- und Dienstlosigkeit verwechseln würde. Es gilt aber nicht minder für das Erkennen wie für das Wollen und Handeln, dass der Mensch nur dienend herrscht und nur herrschend dient, dass er nur bewundernd begreift und nur begreifend bewundert, nur anbetend liebt und nur liebend anbetet. Die Freiheit des Erkennens hat man desswegen bis jetzt so wenig verstanden, weil man sich nicht klar gemacht hat, dass diese Freiheit nur mittelst einer doppelten Begründung oder Autorität zu erlangen steht, und dass die Philosophie ihre Aufgabe damit zu lösen hat, dass sie zur äusseren Begründung und Bestimmung des Erkennens oder zum äusseren Schauen die entsprechende innere Begründung oder das innere Schauen sucht und umgekehrt, denn auf zweier Zeugen (des inneren und äusseren) Mund beruhet die Wahrheit, welche den sie Erkennenden frei macht. Frei im Erkennen ist nicht Jener, welcher von jeder Autorität sich lossagt oder loszusagen vorgibt, sich nämlich selber Autorität zu sein behauptend, sondern frei im Erkennen ist Jener, welcher auf keine andere Autorität hört als auf die ihn unmittelbar oder mittelbar befreiende, weil sein Erkennen begründende, leitende (assistirende)

und bekräftigende (konfirmirende). Das Begründende, Tragende und Bewegung Ertheilende wie Leitende muss aber selber in jeder Region das von allem Anderen Unbewegliche sein. Darum ist das Dogma nicht die freie Bewegung des Erkenntnissvermögens hemmend, sondern diese begründend und ertheilend, sowie leitend und konfirmirend; es ist mit dem Felsen im Meer zu vergleichen, welcher den an ihn sich heftenden Schiffer an sich zieht, indem dieser ihn zu sich zu ziehen (zu bestimmen) meint und strebt. Es ist daher gleichsehr ein Irrthum, sich bloss an äusseres Zeugniss und Autorität halten zu wollen, wie bloss an inneres; die wahre Positivität hat vielmehr zum Kriterium die Uebereinstimmung der inneren und äusseren Begründung einer Erkenntniss, und die Philosophie hat daher fürs Erkennen dasselbe zu leisten, wie die Ethik fürs Wollen: zur äusseren Bestimmung die entsprechende innere zu suchen, zum Gesetz (Autorität) den Geist des Gesetzes, der die Unterwerfung unter jenes zur freien That und den Glauben an die Autorität zur zweifellosen Ueberzeugung macht. Wie aber der eigentliche Beweggrund unseres Wollens selber nur ein Wollen sein kann, so kann die Stütze der freien Bewegung unserer Vernunft gleichfalls nur vernünftiger, mich vernehmender, wie sich zu vernehmen gebender Natur sein. Das heisst: Der Mensch weiss nur, indem er sich gewusst weiss, sein Geistesauge sieht und findet sich nur in einem andern Geistesauge, und sein Wissen kommt ihm folglich nicht, wie die Rationalisten meinen, per generationem aequivocam oder von ihm selber, sondern per traducem d. h. durch Theilhaftwerden (nicht Theilwerden) und Eingerücktwerden in ein in Bezug auf ihn apriori bestehendes Schauen und Wissen, dessen Primitivität, Superiorität oder Centralität dem einzelnen Menschen durch seine Stabilität (Ubiquität und Sempiternität) innerlich wie äusserlich sich erweiset; welchen doppelten Erweis der Mensch darum mit Recht verlangt und dessen er zu seiner völligen Ueberzeugung nicht entrathen kann; denn Centrum und Peripherie, inneres und äusseres Zeugniss, wie inneres und äusseres Geschehen dürfen und sollen nie getrennt werden. Statt des den Atheismus anbahnenden „Cogito, ergo sum“ des Cartesius ist also vielmehr zu sagen: Cogitor, ergo cogito, weil ja der Mensch nur als gedachtwerdend selber denkt, nur als hörend spricht, nur als gewollt will, als gewirkt selbst wirkt. „Wesswegen man unter Gesetzen des Denkens, Willens

und Thuns nichts anderes als das Gesetzt- oder Begriffensein des Menschen in einem denkenden, wollenden und wirkenden Wesen verstehen sollte, und man sich nur darüber wundern muss, wie so viele Theologen diese paulinische Fundamentallehre der Immanenz aller Dinge in Gott sich von der Philosophie (z. B. Spinoza) entreissen und, durch Entstellung derselben, gegen sich missbrauchen lassen konnten."

Es ist unbestreitbar ein tiefsinniger und folgenreicher Gedanke, welcher den Angelpunkt der Baader'schen Erkenntnisstheorie bildet: dass alles unser Erkennen auf einem Apriori beruhe, welches nicht ein bloss subjektives und formales Prinzip sein kann, von welchem man ja nicht begriffe, wie es in der objektiven Welt Geltung haben könnte, sondern welches ein absolutes erkennendes und producirendes Prinzip, also die göttliche Vernunft sein muss. Dass hierin in der That die von Kant gesuchte, aber nicht befriedigend gefundene Lösung des Erkenntnissproblems liege, hat sich uns schon oben bei der Kritik Kant's ergeben (S. 150). Auch der weitere Satz Baader's, dass die göttliche Vernunft oder wirkende Wahrheit sich uns ebensowohl im inneren Zeugniss unserer Vernunft, dieses Mitwissens mit der göttlichen, wie in den äusseren Zeugnissen der Geschichte bezeuge und zu vernehmen gebe, und dass keine dieser beiden Quellen für sich allein abstrakt gelten dürfe, weil nur in ihrer Uebereinstimmung die wahre Begründung oder Autorität liege, ist als durchaus treffend anzuerkennen, es ist damit im Prinzip wenigstens ganz richtig sowohl der abstrakte, geschichtslose Subjektivismus, wie der abstrakte, vernunftlose Objektivismus oder Positivismus aufgehoben. Dass nun zu den geschichtlichen Wahrheitszeugnissen auch das religiöse Bewusstsein der christlichen Kirche mitgehöre und in religiöser Hinsicht sogar obenanstehe, wird ja freilich kein Besonnener leugnen; wenn aber Baader dieses christlich-religiöse Bewusstsein ohne Weiteres mit dem kirchlich formulirten Dogma identificirt und daher in diesem den „Fels im Meer" sieht, der — selbst unbewegt — die bestimmende, begründende und leitende Macht unseres Denkens sein soll, so können wir Protestanten ihm darin unmöglich folgen, sondern erkennen darin ganz einfach einen Rückfall vom Standpunkt der modernen Philosophie in die mittelalterliche Scholastik, deren Grundzug eben darin besteht, dass ihr Denken nur innerhalb des Dogmas sich frei bewegen

durfte (was auch Baader verlangte), nicht aber auch demselben gegenüber eine selbständige und kritisch freie Stellung zu nehmen wagte. Keine Frage, Baader war ein tiefer spekulativer Denker; allein er war auch und war sogar noch vorher ein gläubiger Katholik, und so geschah es begreiflich genug, dass sich ihm die spekulativen Gedanken unter der Hand in Substruktionen des kirchlichen Dogmas, dessen Wahrheit für ihn Glaubenspostulat war, verwandelten, ohne dass er sich der weiten Kluft, welche diese heterogenen Standpunkte scheidet, klar bewusst geworden wäre; begegnete doch dasselbe Quidproquo auch dem späteren Schelling und den orthodoxen Hegelianern, wie viel näher noch mochte es dem Katholiken Baader liegen! Dazu kommt noch, dass Baader sich den Sprung vom spekulativ-philosophischen auf den dogmatisch-mythologischen Standpunkt durch einen Gedanken vermittelt hat, der durch seine Mischung von Wahrheit und Irrthum wohl geeignet war (und immer wieder bei religiösen Denkern geeignet ist), das kritische Gewissen des Philosophen zu beschwichtigen, indem er den Irrthum und die Gewaltsamkeit jenes Sprunges verhüllte. Ausgehend von dem in seiner Allgemeinheit ja freilich unbestreitbaren Satz, dass das Erkennen vom sittlichen Willen nicht unabhängig sei, dass nur das reine Herz Gott zu schauen, der Gottlose auch nicht zur Erkenntniss der göttlichen Wahrheit zu kommen vermöge, folgerte Baader daraus, dass es mit unserer Erkenntniss seit dem Sündenfall nicht mehr res integra, unsere Vernunft vielmehr verrückt sei, so dass sie, um rein zu erkennen, durch höhere Hilfe, nämlich eben durch das geoffenbarte Dogma, erst wieder zurechtgebracht, geheilt werden müsse, woraus dann natürlich folgt, dass wir nicht dem Dogma gegenüber, sondern nur in Unterwerfung unter dasselbe unsere Vernunft richtig zu brauchen vermögen. Es ist diess jener alte circulus vitiosus, durch welchen sich die scholastische Theologie von jeher gegen die Angriffe des Denkens verwahrte, indem sie die Uebervernünftigkeit des Dogmas aus der Verderbtheit unserer Vernunft und diese aus jenem bewies.

Das auf dieser Erkenntnisstheorie beruhende System wird von Baader im engsten Anschluss an Jakob Böhme und St. Martin ausgeführt. In der Gotteslehre soll ebensosehr die Abstraktheit des gewöhnlichen, naturlosen Theismus wie die pantheistische Confundirung von Gott und Welt vermieden werden. Gegenüber den Deisten dringt

Baader auf die „Immanenz aller Dinge in Gott“ als eine christliche Fundamentallehre; aber eine Weltansicht, welche diese „All-in-Eins-Lehre“ zur Alleins-Lehre verkehrt, so dass Gott nicht der über Allen seiende Inbegriff, sondern nur der Collektivbegriff oder die Summe aller Geschöpfe wäre, erklärt er für irrational, weil nach solcher der Schöpfer als Centrum und die geschaffene Welt als Peripherie zwei Hälften einer Substanz ausmachten, welche gleich einem Centaur halb Gott und halb Geschöpf wäre, womit nebenbei auch das Selbstbewusstsein der intelligenten Kreatur Lügen gestraft würde. In diesen alten monströsen Irrthum sei übrigens Spinoza nur darum gefallen, weil er die dreifache Relation des Schöpfers zum Geschöpf, nämlich die Extramundanität des ersteren, seine Intramundanität und seine Assistenz in Bezug auf letzteres oder das: Alles in Einem, Eines in Allem, Eines bei Allem nicht zusammenreimen konnte. Mit dieser gleichmässigen Abweisung des abstrakten Theismus und abstrakten Monismus zu Gunsten eines wahrhaft „konkreten Monotheismus“ (welchen Ausdruck Schelling's er acceptirt) verräth Baader unleugbar eine tiefe Einsicht in die unabweislichen Forderungen einer die Gegensätze zur höheren Einheit versöhnenden spekulativen Weltansicht; aber in der Ausführung dieser richtigen Intention überspringt er die Schranken besonnenen Denkens und verirrt sich, wie Schelling, in mythologische Phantasieen.

Um Gott lebendig zu denken und doch sein Leben in keiner Weise mit dem der Welt zu vermengen, konstruirt er zunächst im engsten Anschluss an Böhme einen rein innergöttlichen „Selbsterzeugungsprozess Gottes“: Der ungründliche Wille erzeugt im fasslichen Willen seinen Sohn und indem diesem descensus ein ascensus, dem Sichsuchen ein Sichfinden entspricht, kommt die Dualität zur Reunion im Geist. Dieser „Ternar“ erweitert sich aber auch hier, wie bei Böhme, zum Quaternar durch die Idea oder Weisheit, in welcher Gott sich selbst erscheint und mit sich vermittelt. Eine Viereinigkeit soll diess aber doch nicht sein, da die Idea nicht eine Person, sondern nur der Spiegel des göttlichen Sichsehens ist. Indess sind auch die andern drei an sich nicht eigentlich Personen, sondern werden diess erst durch die ewige göttliche Natur, die Begierde nach Sein, dieses Prinzip der Selbstheit oder Individuation, durch welches zunächst der immanente Prozess der göttlichen Selbstformation zum emanenten

des Sichaussprechens oder Offenbarens, das esoterische Wort zum exoterischen wird, womit dann erst auch jedes der drei Momente zur wirklichen Person geboren wird, eine reale Geburt, zu welcher auch in Gott männliches und weibliches Prinzip, nämlich die Imagination der Idea und die Begierde der Natur zusammenwirken. Obgleich man nun meinen sollte, dass mit dem „emanenten Prozess“, dem „exoterischen Offenbarwerden des Logos“ bereits der Uebergang zum Weltprozess gemacht sei, soll daran doch noch entfernt nicht gedacht werden dürfen, sondern wir sollen uns mit allen jenen Prozessen, Geburten und Aeusserungen noch immer rein auf göttlichem Boden befinden; nicht genug kann Baader einschärfen, dass mit dem innergöttlichen Lebensprozess die Welt gar nichts zu schaffen habe, dass ihre Entstehung auch nicht durch innere Nothwendigkeit in Gott begründet sei, dass Gott durch kein Bedürfniss oder Mangel zur Schöpfung getrieben werde, diese daher auch nicht spekulativ erkannt, sondern nur als historisches Faktum gewusst werden könne. Nur soviel soll spekulativ zu erkennen sein, dass, wenn einmal Gott schaffen wollte, auch hierzu dieselben zwei Prinzipien, wie bei seinem Selbsterzeugungsprozess zusammenwirken mussten: die Natur (Wille) als das Materialprinzip und die Weisheit (Intelligenz) als das Formalprinzip. — Dieser Gedanke, den Baader direkt von Böhme genommen (S. 20), übrigens auch mit Leibniz, Schelling und E. v. Hartmann gemein hat, ist der werthvolle Kern unter allen den gnostischen Hülsen seiner Theo- und Kosmogonie; es liegt hierin der entwicklungsfähige Keim zu einem Realidealismus, der den abstrakten Idealismus zu korrigiren bestimmt ist. Baader selbst hat die Wichtigkeit dieser Bestimmung oft betont; z. B.: „Es ist von grosser Wichtigkeit, die actio vitalis als die zeugende, schaffende, bildende des Willens und Begehrens, zwar nicht getrennt, aber doch unterschieden vom Erkennen, anzuerkennen. Denn durch und aus dem Willen ist diese Welt gemacht worden und Alles hat seine Wiederfortpflanzung im Willen. Wille beginnt in Allem die organische Einigung wie Trennung. Der Bildungstrieb, die schaffende Macht ist nur im Willen und in der Begierde.“ Ebendasselbe hat zwar auch Schopenhauer gesagt; aber vor ihm hat Baader die Einsicht voraus, dass Wille ohne Weisheit, Kraft ohne Gedanke ebensowenig etwas zu Stande bringt, wie Intelligenz ohne Wille, Gedanke ohne Kraft.

Auch der Schöpfungsprozess zerlegt sich nach Baader's Beschreibung in zwei verschiedene, den Momenten des Selbsterzeugungsprozesses Gottes analoge, Vorgänge: einen esoterischen (übermateriellen) und einen exoterischen (materiellen), zwischen welche beide als das Ausschlag gebende Moment der Abfall in der Geisterwelt mitteninne fällt. Mit letzterem beschäftigt sich Baader mit Vorliebe, fast könnte man ihn den Angelpunkt seines Systems nennen. Gott schuf nämlich die intelligente Kreatur, Engel und Menschen, nicht als vollendet gute Wesen, sondern mit labiler Unschuld, die erst durch bestandene Versuchung befestigt, zum Zustand freier Kinder Gottes werden sollte. Nur die Möglichkeit des Bösen lag in ihrer Natur, in der Selbstheit. Dass aber diese, statt im Grunde zu bleiben, zum Beweggrund erhoben, zur Selbstsucht, die über ihre Schranke sich hoffährtig erhebt, entzündet wurde, diese Verwirklichung des Bösen war keineswegs nothwendig, sondern war die Verkehrung des wahren gottgeordneten Verhältnisses der Kreatur zum Schöpfer. Aber nicht im Menschen nahm diese Verkehrung ihren Ursprung, er ist nicht Erfinder, sondern nur Nachahmer des Bösen, dessen Vater vielmehr Lucifer ist. Die aus Hoffahrt gegen Gott sich empörenden Engel sind aus ihrem ursprünglichen Ort im göttlichen Willen entrückt, darum aber doch nicht völlig autonom, nicht losgelassen von Gott, der sie vielmehr als zwingende Fessel durchwohnt, während er den gut gebliebenen Geistern als leitendes Gesetz innewohnt. Dass aber auch der Lügengeist wirkliche Macht (Baader sagt noch bestimmter: Persönlichkeit) ist, das beweist sein Wirken in der bösen Inspiration des Menschen, durch welchen er sich Eingang in die Welt verschaffen will. Der Mensch nun, der vermöge seiner Mittlerstellung zwischen intelligenter und nichtintelligenter Natur bestimmt gewesen wäre, letztere vor den Folgen von Lucifer's Fall zu schützen und im rechten Verhältniss zu Gott zu erhalten, liess sich vom Lügengeist bethören und vergaffte sich in die unter ihm stehende Natur, wodurch auch in ihm die Natur, d. h. der Selbstwille entzündet und zur herrschenden Macht wurde. Jetzt, da das Verderben so allgemein geworden war, wäre es um die Welt geschehen gewesen, hätte nicht Gott ihrem Sturze Einhalt gethan und sie über dem höllischen Abgrund schwebend erhalten durch Schaffung der Materie. Die Schöpfung der materiellen Welt im mosaischen Sechstagewerk ist also nach Baader erst der

zweite Akt, welchem die tragische Katastrophe der intelligenten Kreatur bereits vorausgegangen ist. Dem widerstreitet es nicht, dass schon vorher von „Natur“ die Rede war, denn Natur darf nach Baader keineswegs mit materiellem Dasein verwechselt werden; letzteres ist nicht das natürliche, sondern das in raumzeitliche Dimensionen auseinandergegangene, gleichsam in die Brüche gegangene Sein, das kein wahres (ewiges und überall seiendes) Sein mehr ist, sondern nur noch ein Werden und Da- (oder Dort-) sein. Während also Räumlichkeit und Zeitlichkeit und die damit gegebene Materialität ohne den Fall blosse Möglichkeit geblieben wäre, sind sie in Folge des Falles zur Wirklichkeit geworden. Aber darum ist doch nicht das Materielle als solches vom Uebel oder Grund des Bösen, vielmehr ist die Materie die Hülle, die den gefallenen Geist vor dem verzehrenden Feuer des göttlichen Zornes schützt, und das Material, in dessen Beherrschung der Mensch seine geistigen Kräfte übt, seine Wiederherstellung also vorbereitet.

Aus dem Fall des Menschen folgten tiefgehende Veränderungen seiner Natur und seines Verhältnisses zur äussern Natur. Ursprünglich androgyn geschaffen, wie Baader mit Böhme glaubt, theilte sich jetzt erst der Mensch in die Geschlechtsdifferenz, wodurch die thierische Seite seines Wesens die Oberhand gewann und das harmonische Verhältniss von Geist, Seele und Leib verstimmt und zerrüttet wurde, womit er auch dem Todesloos verfiel. Und mit der Herrschaft über sich selbst hat er auch die über die äussere Natur, die ursprünglich seinem magischen Willen unbedingt gehorchte, verloren, wofür er in der mechanischen Naturbeherrschung einen dürftigen Ersatz sucht. Bei all dem ist doch das göttliche Ebenbild, die Idea, auch im gefallenen Menschen verborgen geblieben und hat sich durch die Geschichte herab konservirt, bis es endlich in der Jungfrau wieder erweckt und in Jesu als das menschgewordene Gesetz des Guten verwirklicht wurde. Wie nun Adam's Schuld sich in der Weise einer ansteckenden Krankheit auf das ganze Geschlecht als Erbschuld verbreitet hatte, ebenso wird Jesu reines Leben und sühnender Tod zur Erbgnade, welche sich dem Gläubigen, ähnlich der Kraftausströmung des Magnetiseurs auf die Somnambule, durch die Vehikel des Gebets und der Eucharistie mittheilt. Dabei geht es aber nicht ohne Herzbrechen ab, weil die selbstsüchtige Ichheit ertödtet werden muss, damit das gottergebene

Ich die Seligkeit erlange, welche dann als Zustand erreichter Bestimmung unauflöslich bleibt. Gleich falsch ist einerseits die lutherische Berufung auf das zugerechnete Verdienst Christi, wobei man den Arzt will ohne die bittere Arzenei; und andererseits die Kantische Moral des kategorischen Imperativ, welche ohne Heiland und ohne Heil, „eine wahre Moral für Teufel" ist, sofern sie den Menschen zum ewigen fruchtlosen Kampf wider die Natur d. h. zur ewigen Unseligkeit verdammt. Dagegen ruht die wahre Ethik auf der Erkenntniss, dass Gott, der uns das Gesetz gibt, es auch in uns erfüllt; wie die wahre Logik darauf beruht, dass wir durch Theilhaben am göttlichen Logos die Wahrheit erkennen.

Bedenken wir nun, dass eben diese Begründung von Sittlichkeit und religiöser Erkenntniss auf das Zeugniss und den Trieb des heiligen Geistes im Herzen der Frommen der Grundgedanke der protestantischen Lehre ist, welche ja eben durch die Begründung der Gewissen in Gott die Befreiung von der Menschensatzung, von der Autorität der Kirche und Tradition errungen hat: so sollte man meinen, Baader müsste von seinem philosophischen Standpunkt aus das gute Recht des Protestantismus anerkennen und mit demselben sympathisiren. Diess war aber so wenig der Fall, dass er vielmehr die Reformation einfach für eine Rebellion gegen die göttliche Autorität und für den Ursprung aller neueren politischen Revolutionen erklärte. Die Reformatoren selber freilich seien sich, indem sie die Kirche nur verbessern wollten, der antikirchlichen Tragweite ihres Thuns nicht klar bewusst gewesen; revolutionär aber sei dasselbe insofern gewesen, als es nicht vom Begründenden (der Autorität) ausgegangen, sondern sich gegen dasselbe, als ob es ein Hemmendes wäre, gewendet und erhoben habe. Revolutionistisch sei überhaupt jede Funktion des Erkennens, welche sich gegen das Glauben wende, wie ja schon Anselm gelehrt habe, dass man erst glauben müsse, um zu erkennen. Statt die Gegensätze von bürgerlicher und kirchlicher Gesellschaft und von Tradition und Wissenschaft, welche das Problem der Reformationszeit bildeten, richtig zu lösen, habe man sie radikal beizulegen gemeint, indem man sie zu einem radikalen Widerspruch oder Bruch verwandelte. Die Folge sei gewesen, dass jetzt der Staat die Kirche unterdrückt habe, wie vorher die Kirche den Staat, und dass im Protestantismus die Wissenschaft gottlos (rationalistisch und

naturalistisch) und der Glaube gedankenlos und wissensscheu (im Pietismus) geworden, überhaupt also der eigentliche ältere Protestantismus gar nicht mehr inter vivos sei. Es gelte daher, den im 16. Jahrhundert nur prolongirten Wechsel jetzt einzulösen, die Tradition mit der Wissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Theologie, den Staat mit der Kirche zu versöhnen, vor Allem aber die Ueberzeugung zu erwecken, dass alles, was der Tradition seit dem ersten gegen sie eingelegten Protest (Protestantismus) unter dem Namen der Philosophie entgegentrat und tritt, nicht eine solche, sondern eine Unphilosophie war und ist, und dass nur dasjenige philosophische Erkennen wahrhaft frei zu heissen verdient, welches wahrhaft begründet ist (auf Autorität ruhend), weil ja doch die Vernunft ohne eine sie befreiende Begründung im Wahn befangen bleibt oder in der Grundlosigkeit des Zweifels versinkt.

Also an der Stelle der protestantischen Wissenschaft, welche blosse Unphilosophie war und ist, eine auf die Autorität der katholischen Tradition begründete „freie“ Philosophie — das soll nach Baader das Heilmittel für die Schäden der Zeit sein! Solche Rede, auf welche inzwischen die Geschichte selbst durch Encyklika, Syllabus und Infallibilitätsdogma die Antwort ertheilt hat, bedarf unserer Widerlegung nicht mehr. Sie beweist uns nur, wie schwer es sogar einem tiefsinnigen Denker wird, sich vom Banne des katholischen Autoritätsglaubens loszumachen und wie viel also die Wissenschaft der Reformation zu danken hat, welche sie von jenem Banne losgemacht hat!

---

5. Karl Christian Friedrich Krause*).

Während Schleiermacher die Religion nur von der subjektiven Seite als fromme Gefühlsbestimmtheit auffasste, Schelling hingegen in seiner früheren Identitätsphilosophie das Subjekt ganz im absoluten

*) Von seinen Schriften gehören hierher ausser der (nur Polemik gegen Bouterweck und Schleiermacher enthaltenden) Religionsphilosophie besonders die Vorlesungen über das System der Philosophie (1828) und über die Grundwahrheiten der Wissenschaft (1829), die Sittenlehre (1811) und die Philosophie der Geschichte (1843, herausgegeben H. v. Leonhardi).

Objekt aufgehen liess und später in dem Bestreben, diese Einseitigkeit zu verbessern, in mythologisirende Gedankengänge sich verlor, über welche auch Baader sich nie erhoben hat: so ist Krause zwar von Schelling's Identitätsphilosophie ausgegangen, hat aber frühe schon (gleichzeitig mit Hegel) die Nothwendigkeit erkannt, den Absolutismus mit dem Fichte'schen Subjektivismus zu einem System des „absoluten Synthetismus oder Harmonismus oder Panentheismus" zu verbinden, in welchem die Einseitigkeiten des Pantheismus und des gefühlsgläubigen Theismus gleichsehr überwunden und Natur und Ich als die in, durch und unter dem unendlichen Wesen bestehenden Theilwesen erkannt werden sollten. Grossartig angelegt und in strenger, theilweise fast zu künstlicher Methode durchgeführt, ist Krause's Philosophie sicher eine der bedeutendsten Erscheinungen in der Geschichte der Philosophie, deren noch immer übliche allzu geringe Beachtung durch die Schwierigkeit ihrer sonderbaren, auf kapricirtem Purismus beruhenden Sprachweise*) zwar erklärt, doch nicht ganz entschuldigt ist. Finden wir in Schleiermacher's romantischer Gefühlsfrömmigkeit den Ausläufer der mystisch-pietistischen Richtung des Protestantismus, in Baader's polemischer Glaubenstheosophie die wieder auflebende Scholastik, in Schelling's Naturphilosophie den Pantheismus Jordano Bruno's mehr noch als Spinoza's, so liegt Krause's System des absoluten Harmonismus in der Fortsetzung der Linie, welche durch die Namen Shaftesbury, Leibniz und Herder markirt wird. Mit den Genannten theilt Krause insbesondere auch die religiöse Grundstimmung des absoluten Optimismus, der um so liebens- und achtungswürdiger erscheint, wenn man bedenkt, dass er unter dem Drucke der kümmerlichsten Lebensverhältnisse und steter unverdienter Zurücksetzung (er blieb zeitlebens Privatdocent oder Privatgelehrter) der unermüdliche Apostel dieser harmonisch heiteren Weltanschauung gewesen ist. Freilich lag eben auch in diesem absoluten Harmonismus, dem es an der Schärfe der Negativität fehlte, welcher die Gegensätze nicht in ihrer vollen Tiefe erfasste und daher namentlich auch auf religiös-sittlichem Gebiet nicht den ganzen Ernst von Sünde

*) Ich habe in der hier folgenden Darstellung diese Sprachweise zum Theil, mit Ausscheidung des gar zu Unverständlichen, verbis ipsissimis wiedergegeben, woraus der Leser auch die von der Regel abweichende Schreibart mancher Wörter in diesem Abschnitt erklären mag.

und Erlösung begriff — es lag hierin Krause's Schwäche, wie im Gegentheil davon Hegel's Stärke. Wie im Anfang der deutschen Philosophie Leibniz zu Jakob Böhme sich verhielt, so verhält sich auf ihrem Höhepunkt im ersten Drittel unseres Jahrhunderts Krause zu Hegel, und dasselbe Verhältniss stellt sich auf der Höhe unserer Poesie dar in Goethe und Schiller: die Einen schauen die Idee harmonischen Seins in ewiger Vollendung, die Anderen in ewigem Werden durch stete Ueberwindung stets neu hervorbrechender Gegensätze; dort die heitere Ruhe der Idylle und das Gleichmass des sanft hinfliessenden Epos, hier die durch Gegensätze sich entwickelnde Bewegung des Dramas, die Spannung der gewaltigen Conflikte und die Erschütterung der tragischen Katastrophen. Und gehören nicht in Wahrheit beide Seiten unzertrennlich zusammen? Ist ihre gegenseitige Ergänzung nicht schon gefordert durch die christliche Grundidee des Reiches Gottes, in welcher die frohe Botschaft erfüllten Heils immer zusammen ist mit der ernsten Forderung unendlich fortgehenden Heils- und Heiligungsstrebens? —

Wie Schelling von der intellektualen Anschauung des Absoluten ausgegangen war, so soll auch nach Krause die „Wesenschauung" oder die Erkenntniss Gottes als des allumfassenden unendlichen Wesens das nicht weiter beweisbare, in sich schlechthin gewisse und alle andere Gewissheit begründende Prinzip alles Wissens sein. Aber während nach Schelling die intellektuale Anschauung ganz unvermittelt, „wie aus der Pistole geschossen", vorausgesetzt und postulirt wurde, so erkennt Krause die Nothwendigkeit, jenes Prinzip für den denkenden Geist zu vermitteln, ihn durch methodische Analyse seines Bewusstseins dahin zu führen, dass er die Wesensschauung zu vollziehen vermag. Er stellt daher dem deduktiven Theil seiner Philosophie, worin aus dem Urwissen oder der Wesenschauung das besondere Wissen abgeleitet wird, den analytischen Theil voraus, welcher zu jener Grunderkenntniss durch Analyse des Bewusstseins hinleitet. So nimmt also Krause ganz im Sinne des Kriticismus seinen nächsten Ausgangspunkt in der Selbstschauung des Ich, als dem allein unmittelbar Gewissen, in welchem über die Realität der Vorstellung darum kein Zweifel möglich ist, weil Erkennendes und Erkanntes hier unmittelbar dasselbe ist. Diese Selbstschauung des Ich ist auch

nicht, wie Fichte meinte, bedingt durch die Vorstellung eines Andern, eines Nicht-ich, sondern sie ist in sich selbst klar und evident und bildet vielmehr ihrerseits die Voraussetzung für die klare Vorstellung alles Andern. Das Ich erkennt sich nun zunächst als das eine selbe und ganze Wesen, welches in seiner einen Ganzheit eine Vielheit von besonderen Bestimmungen in sich begreift und in seiner Selbstständigkeit der bestehende Grund der fortgehenden Veränderungen seiner Zustände ist. Aber indem es sich als Ganzes weiss im Verhältniss seiner Theilbestimmtheiten, weiss es sich doch nicht als alleiniges Ganzes oder als das ganze Wesenliche, was ist, sondern es weiss andere gleichartige Ich oder Vernunftwesen und gleichartige Leiber oder Naturwesen ausser sich, sich selbst also als begrenzt, als endlichen Theil, womit schon die Ahnung eines alle diese Theilganzen umfassenden absoluten Ganzen gegeben ist. Ebenso weiss sich das Ich zwar als selbstständigen Grund seiner veränderlichen Zustände, aber keineswegs weiss es sich als Grund seines Selbstseins und Sichselbstschauens, sondern es weiss sein Sein und Grundsein selber wieder begründet in einem Anderen und Höheren, womit wiederum die Ahnung eines alle bedingten Selbwesen begründenden absolut unbedingten Selbst gegeben ist. Und da nun der Grund von Etwas das Ganzwesenliche ist, worin dieses Etwas als Theilwesenliches und durchs Ganze Bestimmtes ist, so muss der allbedingende Grund eins sein mit dem allumfassenden Ganzen d. h. es muss Gott sein oder „Wesen“ schlechthin, in welchem und durch welches Alles ist, was ist. Ebendarauf führt die Selbstschauung des Ich auch von der Seite aus: Ich weiss mich theils als Geist oder Vernunftwesen, theils als Leib oder Naturwesen, in beider Hinsicht endlich, d. h. als Theilwesen der ganzen Vernunft und der ganzen Natur. Nun sind Vernunft und Natur zwar unendlich gegenüber den unter ihnen befassten Theilwesen, aber doch im Verhältniss zu einander begrenzt; zugleich stehen sie aber auch im Menschen im Verein der Wechselwirkung und Wechselbestimmung. Wo nun zwischen zwei begrenzten Wesen ein solches Verhältniss besteht, da sind wir gezwungen, an ein Höheres zu denken, in welchem diese beiden sich Wechselbestimmenden und ihr Wechselbestimmen selbst als Theilwesenliches begründet und durch das ganze Wesen bestimmt sind. Sonach können wir die Wechselwirkung von Geist und Natur, die wir in unserer Selbstschauung als

gegeben vorfinden, nicht anders denken als so, dass wir sie beide und ihre in uns bestehende Wechselwirkung begründet denken in einem Höberen, welches die ganze Vernunft und die ganze Natur als seine Theilwesen in sich schliesst, welches also „Wesen“ schlechthin oder Gott ist.

Indem wir also von der Selbstschauung des Ich zur Wesenschauung oder dem Gedanken Gottes kommen, verhält es sich nicht etwa so, als ob die Sachgültigkeit, die Realitat des letzteren in ersterem begründet wäre. Vielmehr erweist sich jetzt das, was für die denkende Betrachtung freilich das Erste, der Ausgangspunkt gewesen, als das in Wirklichkeit Letzte, weil das Ich nach seinem Sein und Bewusstsein, nach seinem Denken überhaupt und seinem Denken Gottes insbesondere als durchaus in Gott begründet erkannt wird. „Indem wir uns dieses Gedankens: Wesen oder Gott bewusst sind, so sind wir uns zugleich dessen bewusst, dass dieser Gedanke, auch als unser Gedanke, nicht von uns selbst, noch auch durch irgend ein anderes endliches Wesen begründet und verursacht sein kann, sondern dass die Möglichkeit und die Wirklichkeit dieses unseres Gedankens selbst nur gedacht werden kann als begründet durch den Inhalt dieses Gedankens, durch Wesen oder Gott selbst.“ Die Meinung Vieler, der Gedanke Gottes stehe an Sicherheit seiner realen Wahrheit anderen Gedanken nach oder entziehe sich gar überhaupt allem Wissen, ist nach Krause so weit gefehlt, dass vielmehr ganz im Gegentheil zu behaupten ist: der Gedanke Gottes ist der bleibende Grund und die alleinige Garantie für die Wahrheit aller unserer bestimmten Gedanken und auch des allgemeinen Gedankens: Grund und Ursache, denn auch der Satz des Grundes kann nur Geltung haben, wenn er begründet ist in einem unbedingten allbedingenden Grund. Alle Gewissheit jedes Wissens ruht also auf dem Sein Gottes, daher die höchste Betheuerung: „so wahr Gott ist!“

Es ist daher für alle Wissenschaft von grundlegender Wichtigkeit, dass der Grundgedanke Wesens oder Gottes richtig gedacht werde. Zunächst haben wir nach Krause unter Gott das eine selbe und ganze oder unbedingte und unendliche Wesen zu verstehen, ausser welchem nichts ist, welches alles Endliche in, unter und durch sich ist. Diess ist das Wahrheitsmoment des Pantheismus, dessen Anerkennung eine erstwesenliche Grundlage sowohl der Religionswissenschaft als der Religiosität selbst ist, denn die entgegengesetzte Annahme, dass irgend

etwas ausser Gott in sich selbst bestehe, mit sich selbst anfange, würde ebenso sehr dem einen Gedanken des Absoluten wie dem religiösen Grundgefühl widersprechen, wornach das endliche Vernunftwesen sich dessen inne ist, dass es selbst und alles andere Endliche nicht in und durch sich, sondern nur in, unter und durch Gott besteht; es wäre jene Annahme auch so wenig christlich, dass sie vielmehr der Grundirrthum des Heidenthums, die Vergötzung des Endlichen ist, während das Christenthum lehrt, dass wir in Gott leben, weben und sind. Aber mit diesem wahren Satz, dass alles Endliche in, unter und durch Gott sei, darf keineswegs der andere verwechselt werden, dass das Endliche selber Gott oder dass Gott die Welt sei. Diess ist vielmehr der Irrthum des Pantheismus, gegen welchen sich das religiöse Bewusstsein mit Recht sträubt, welcher aber auch dem tieferen Denken als eine irrige Folgerung aus dem oberflächlich verstandenen Begriff des Absoluten sich erweist. Nach dem reinen Absolutismus, welcher zugleich als der reine (absolute) Theismus gelten kann, ist Gott zwar freilich erstwesenlich das eine ganze Wesen, welches alles Endliche in sich begreift, aber sofern er dasselbe in sich hat als ein durch Gott begründetes Nichtgöttliches, so unterscheidet er sich als das unbedingte Urwesen von dem endlichen und bedingten Theilwesen, welches eben als solches unter und ausser Gott-als-Urwesen ist, obgleich nicht ausser, sondern in und an Gott als dem Einen selben und ganzen Wesen. Der echte Absolutismus, den man auch als „Panentheismus" bezeichnen könnte, verbindet also nach Krause die relative Wahrheit des Pantheismus, dass alles Endliche in Gott ist, mit der Wahrheit des Theismus: dass Gott als Urwesen vor und über allen endlichen bestimmten Wesen und Wesenheiten an sich und für sich ist; dass daher in keiner Hinsicht diese endlichen Wesen, weder einige noch alle zusammen, also auch nicht die ganze Welt, Gott selbst oder mit Gott einerlei sind, wohl aber dass sie, jedes nach seiner Art und Stufe, Gott ähnlich sind; endlich dass Gott als eines selbes und ganzes Wesen für sich selbst ist in unendlichem, unbedingtem Selbstinnesein oder Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken, in Einem selbstbewusstem Leben, als das eine, unbedingte und unendliche Vernunftwesen, das man insofern auch „Person" nennen kann, obgleich Krause diesen Ausdruck, welchem im gemeinen Sprachgebrauch etwas Unedles anhafte, in der

Wissenschaftsprache nicht anwenden will*). Diese Unterscheidung zwischen Gott als ganzem Wesen, welches die Welt in, unter und durch sich ist, und Gott als Urwesen, welches über und ausser der Welt ist, erklärt Krause für eine theilweise neue Einsicht, welche die wissenschaftliche Möglichkeit enthalte, die Lehren der sich entgegenstehenden philosophischen Systeme von dem Verhältniss Gottes zur Welt in der Einen und ganzen Wahrheit der Wesenschauung zu vereinigen, das Wahre in ihnen auszuscheiden und anzuerkennen, und das Einseitige und Irrige zu vermeiden.

Gott als das eine selbe und ganze Wesen ist auf sich selbst bezogen, seiner Selbheit inne, d. h. er erkennt sich selbst; er befasst sich aber auch in seiner Ganzheit, d. h. empfindet sich selbst, ist also der selbstbewusste selige Gott. Und diese Eigenschaften sind nicht nach menschlicher Weise von unten heraufwärts Gott beigelegt, sondern unmittelbar wird aus den Grundwesenheiten Gottes, der Selbheit und Ganzheit, sein Sichwissen und Sichfühlen erkannt. Diess ist aber nur erst die Form seiner Wesenheit; was ist nun ihr Inhalt? Es ist das Ganze des bestimmten Seins, wie es sich uns in der Selbstschauung als Natur und Vernunft und Verein beider oder Menschheit darstellt. Diese obersten Weltwesen sind, da sie ja in Gott enthalten sind, Gottes Wesenheit selbst im inneren Unterschied der Gegenheit, in der inneren Entgegensetzung betrachtet. Nun ist Gottes Wesenheit Selbheit und Ganzheit, also sind die obersten Weltwesen sich nach diesen Grundwesenheiten Gottes entgegengesetzt. Das Geistwesen entspricht dem Moment der Selbheit Gottes, denn jeder Geist lebt selbständig, frei für sich, ist selbst der Grund seiner Gedanken, Gefühle und Willenshandlungen. Das Leibwesen oder die Natur entspricht dem Moment der Ganzheit Gottes, denn die Natur zeigt sich in Raum und Zeit und Kraft als Ein stetiges, ununterbrochenes Ganze, in welchem alles Besondere gehalten und gebunden ist durch den gesetzmässigen Zusammenhang der Gesammtheit. Die Menschheit endlich, als Vereinwesen von Geist und Natur, entspricht der Vereinigung von Selbheit und Ganzheit, von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, ist also das vollständige gottähnliche Wesen oder Abbild des ganzen göttlichen Wesens, der Art nach ihm gleich und nur der Grösse nach,

*) Religionsphilosophie I, 490. System der Philosophie 383.

als endlich, vom unendlichen Wesen verschieden, also ihm ähnlich. — Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit der früheren Schelling-schen Identitätsphilosophie, welche das Absolute als Einheit des Idealen und Realen, der Vernunft und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit fasste, fällt in die Augen; aber nicht zu übersehen ist der Unterschied, dass dort die Einheit nur das neutrale Dritte, die Indifferenz des Gegensatzes war, nicht ein Höheres über ihm, nicht ein fürsichseiendes selbstbewusstes Vernunftwesen, das von den endlichen Wesen ebenso verschieden, wie mit ihnen im Verein ist; indem Krause den Begriff des Absoluten zu dieser Bestimmtheit entwickelte, hat er ähnlich, wie Hegel, die Substanz zum Subjekt, das absolute Sein zum absoluten Geist erhoben. Freilich wäre dann als Consequenz davon zu erwarten, dass auch in der Welt Natur und Geist nicht mehr einander als gleichwerthige Glieder nebengeordnet sein sollten, wie Krause noch mit der Identitätsphilosophie lehrte, sondern dass die Natur das vom Geist für den Geist Gesetzte, also Mittel für dessen Zwecke und ihm untergeordnet wäre, wie Hegel folgerichtiger lehrte. Steht Krause hierin hinter Hegel zurück und der altschellingischen Identitätsphilosophie noch näher, so hat er andererseits vor jenem den Vorzug, das begründende Urwesen von dem begründeten Vereinwesen oder den schöpferischen Urgeist vom geschöpflichen Menschengeist bestimmter und unzweideutiger als jener unterschieden zu haben. Berührt er sich hierin näher mit der spätschellingischen und Baader'schen Spekulation, so hat er doch wieder vor dieser die ungleich grössere Besonnenheit und methodische Zucht des Denkens voraus.

Aus dem beschriebenen Verhältniss Gottes zur Welt entwickelt nun Krause weiterhin die Idee des Lebens, wie es sowohl das Urleben Gottes-als-Urwesens, als auch das gottähnliche Leben der Weltwesen Natur, Vernunft und Menschheit, als endlich das diese alle umfassende Vereinleben Gottes und der Weltwesen oder das „Orleben" Gottes-als-Wesens ist. Sofern die endlichen Weltwesen in Gott sind, haben sie auch an seiner Unendlichkeit Theil, sind also eine unendliche Endlichkeit und eine endliche Unendlichkeit. Dieser Widerspruch löst sich darin auf, dass Natur und Vernunft in sich unendlich viele vollendet bestimmte, eigenlebliche oder individuelle Wesen sind, welche als Einzelwesen der Natur oder als Leiber in der

Einheit unter sich und mit der Natur selbst verbunden, und als Einzelwesen der Vernunft oder als Geister in der Einheit der Vernunft mit einander und mit der Vernunft selbst vereint sind. Da nun Vernunft und Natur in Gott wesentlich vereint sind, so folgt, dass auch die beiden entgegengesetzten Reihen endlicher Individuen, welche sie in sich sind und enthalten, unter sich durchgängig vereint sind, dass also jeder individuelle Geist wesentlich vereint ist mit einem individuellen Leib als Mensch; aus der Vereinigung von Vernunft und Natur in Gott ergibt sich somit die Idee der Einen unendlichen Menschheit in der Welt, von welcher die auf der Erde nur ein kleiner Bruchtheil ist. Nun ist aber auch jedes einzelne Selbwesen, so gewiss es in Gott ist, eine unendliche Endlichkeit, d. h. es hat unendlich viele vollendet endliche Zustände, in welchen allen es auf eigenthümliche Weise ganz bestimmt ist, welche Zustände zwar als jedesmal eigenthümlich bestimmte einander ausschliessen, eben darum aber, weil sie nicht zugleich sein können und doch zu derselben Wesenheit desselben Selbwesens gehören, als stetige Reihe nach einander sein müssen. Diese stetige Folge von Zuständen an einem und demselben bestehenden Wesen ist das Werden, dessen Form die Zeit ist. Die ganze Wesenheit des individuellen Selbwesens entfaltet sich nur in der ganzen Reihe der wechselnden Erscheinungen seines zeitlichen Werdens, die Wesen selbst aber, die in der Zeit sich ändern, sind vor und über ihrem Werden in der Zeit, sie selbst entstehen und vergehen nicht, sondern nur die Bestimmtheit ihrer Zustände entsteht und vergeht. Ebenso, wie die sich ändernden Wesen, ist auch das Sichändern oder Werden selber ungeworden und unaufhörlich, die Zeit also die ewige Form des unendlichen Werdens aller endlichen Wesen, worin sie ihren ewigen Begriff entfalten. Der Inhalt aber alles Werdens in der Einen unendlichen Zeit ist die Wesenheit Gottes selbst, sofern sie sich in allen endlichen Wesen offenbart. Da nun die göttliche Wesenheit ganz eine und dieselbe, immer gleiche ist, so folgt, dass auch in jedem Moment der Zeit der jeweilig bestimmte Zustand aller Wesen in Gott eine eigenthümliche, vollwesenliche Darstellung ist der ganzen Wesenheit Gottes, dass also jeder Moment des Einen unendlichen Werdens einmal nur und einzig ist, an sich selbst von unbedingtem Gehalt und Werth, und nicht etwa nur um eines Künftigen willen, für welches er bloss vorbereitendes Mittel wäre. Für die praktische

Lebensansicht ergibt sich aus dieser Einsicht die Widerlegung des Irrthums, als ob die Jugend der Individuen oder der Völker oder der Menschheit nur Werth hätte als Mittel der Vorbereitung des Alters, oder gar als ob das ganze Erdenleben nur eine Vorübung in düsterem Jammerthal auf etwas Zukünftiges wäre. Diesem beschränkten und praktisch nachtheiligen Vorurtheil entgeht, wer erkennt, dass jede Zeit auf allein eigene Weise voll ist von göttlicher Wesenheit.

Sofern die göttliche Wesenheit in jedem Zeitmoment auf gleichvollwesenliche Weise geoffenbart wird, bleibt Gott sich immer gleich und kann von ihm nicht gesagt werden, dass er zeitlich oder in der Zeit sei. Sofern aber Gott der ewige und zeitliche Grund alles Werdens in der unendlichen Zeit ist, also seine eigene Wesenheit in unendlicher Bestimmtheit stets ändernder Zustände in der Zeit selbst gestaltet, so ist von ihm ein inneres Werden oder Leben auszusagen. Und zwar ist Gott das Leben in dem doppelten Sinn, dass er als Urwesen sein eigenes Urleben im Gegensatz des Weltlebens hat, als das eine ganze Wesen aber auch das Allleben der Welt in und unter sich befasst als den Gliedbau (Organismus) des Selbstlebens aller endlichen Wesen. Denn auch jedem endlichen selbstinnigen Wesen kommt eine untergeordnete Selbständigkeit und Freiheit zu, sofern es der nächste selbstwesenliche Grund seiner ganzen stetigen Selbstgestaltung in der Zeit ist; aber wie die endlichen Wesen ihrer ganzen Wesenheit nach enthalten sind in Gott, so ist auch ihr endliches Grundsein ihres Eigenlebens oder ihre Selbständigkeit selber enthalten und begründet in dem unbedingten Grund des Einen Lebens Gottes, und zwar so, dass alle Glieder dieses Einen göttlichen Lebens sich wechselseitig fordern und bestimmen, dass also jedes ebensowohl durch die andern organisch bedingt ist, wie alle zusammen durch das Eine Urleben Gottes-als-Urwesens.

Das Wesenliche, sofern es im Leben dargestellt wird, ist das Gute, und sofern es das in der Zeit gebildete Bleibende ist, das Gut. Da nun die göttliche Wesenheit der Inhalt des göttlichen Lebens ist, der in der unendlichen Zeit in unendlicher Bestimmtheit dargebildet wird, so folgt, dass die göttliche Wesenheit das Eine Gute und das Eine Gut, Gott also im Verhältniss zu allem Endlichen das unbedingte, unendliche oder höchste Gut ist. Und sofern die Eigenschaft eines

Wesens, das Gute durch sich selbst in der Zeit darzustellen, Güte heisst, so ist Gott auch die unendliche unbedingte Güte. Ebenso besteht die Güte jedes endlichen Wesens darin, dass es seine gottähnliche Wesenheit selbst in der Zeit wirklich gestaltet, als endliches Gut in endlichem Leben, wie Gott das unendliche Gut in unendlichem Leben gestaltet. Das Gute als das Alleinwesenliche in der Zeit ist das Nothwendige, welches das Mögliche als das, was noch werden soll, und das Wirkliche als das, was in der Zeit in individuell bestimmter Gestalt daseiend ist, unter sich begreift. Das der ganzen Reihe des Werdens Gemeinsame oder das Gesetz des Lebens ist sonach: dass das Eine Gute, welches im Leben wirklich werden soll, in jedem Zeitmoment auf allein eigenthümliche Weise wirklich werde. Und sofern dieses Gute durch die eigene Thätigkeit vernünftiger Wesen erwirkt werden soll, ist es der Zweck oder die Bestimmung des Lebens. Gott mithin, als das Eine Gute, ist sich selbst der Eine Lebenzweck, und für jedes endliche Vernunftwesen ist es sein eigener Lebenzweck, dass es seine Wesenheit eigenleblich bestimmt darbilde in der unendlichen Zeit, und zwar lediglich darum, weil auch seine Wesenheit ein untergeordneter endlicher Theil ist der Wesenheit Gottes, sonach auch sein Lebenzweck ein Theil des Lebenzwecks Gottes und sein Gut ein Theil des Einen Gutes Gottes, weil Gott auch für jedes endliche Vernunftwesen das Eine unbedingte, unendliche höchste Gut ist.

Aus diesen Bestimmungen über das Leben Gottes und der Welt leitet nun Krause eine Reihe weiterer Aussagen über die göttliche Wesenheit ab. Indem Gott seiner selbst als lebenden Wesens erkennend und empfindend inne ist, schaut und empfindet er allwissend das ganze Leben in der ganzen unendlichen Zeit, Vergangenheit und Zukunft, bis in die letzten Theile der eigenleblichen Bestimmtheit und in allen zeitlichen Beziehungen jedes Einzelnen zu Allem und zu seinem unendlichen Lebenzweck. Aber er weiss und empfindet alles Zeitlich-Endliche auf unendliche göttliche Weise, nicht durch Lust und Schmerz, Unwissenheit und Sehnen beschränkt, sondern so, dass er es aufnimmt in die Seligkeit seines unendlichen Gemüths. Auch das Erkennen und Fühlen des endlichen Vernunftwesens ist nur vollwesenlich, d. h. wahr und selig, soweit dasselbe sich in Einheit mit dem Leben Gottes weiss und fühlt. — Da ferner Gott sich selbst

zur Darstellung seiner Wesenheit in der unendlichen Zeit bestimmt, so kommt ihm Freiheit zu, als die Form der Verwirklichung seines Lebenzweckes nach dem eigenen Gesetz, die somit in keinem Gegensatz steht zum Nothwendigen. Von Gottes unbedingter Freiheit ist die bedingte Freiheit der endlichen Vernunftwesen insofern gänzlich abhängig, als sie nicht bloss nach ihrem Bestehen ewig und unaufhebbar in der göttlichen Ursächlichkeit begründet ist, sondern auch in jedem Moment ihres Wirkens von Gott seinem Lebenzweck gemäss durchgängig geleitet und bestimmt wird. — Als die unendliche zeitliche Ursache des Lebens oder als die Thätigkeit der zeitlichen Verwirklichung seines unendlichen Vermögens ist Gott die Eine unendliche unbedingte Kraft und Macht, welche, sofern sie alle endliche Kraft in sich enthält, Allmacht (oder „Ormacht“) ist, sofern sie aber zu dieser wie das Begründende zum Begründeten sich verhält, Urmacht heisst. Sofern Gott auch die Bestimmtheit und Richtung seiner Thätigkeit und Kraft selbst verursacht, ist er Wille, und zwar, da er sich selbst bestimmt, seine Thätigkeit auf die Verwirklichung des Einen ganzen Guten zu richten, so ist er Wille des Guten oder heiliger Wille. Und wie der Wille Gottes als allgemeiner (oder „Orwille“) das Eine selbe ganze Gute umfasst, so ist er zugleich in jedem Augenblick als zeitlich bestimmter oder individueller Wille auf das eigenlebliche Gute oder darauf gerichtet, dass das Eine Leben in jedem Moment eine eigenthümliche und einzige vollwesenliche Darbildung der göttlichen Wesenheit sei. Somit ist sein Wille in jeder Zeit ein weiser, seliger und heiliger Rathschluss. — Sofern nun in dieser unendlichen Mannigfaltigkeit des Eigenleblichen jederzeit doch nur die selbe ganze Wesenheit Gottes harmonisch dargebildet wird, so erscheint das ganze Leben der unendlichen Geschichte als ein göttliches Kunstwerk von vollendeter Schönheit; insofern ist also auch die Lebensschönheit eine Grundwesenheit Gottes, im engsten Verband mit dem Guten und der Güte; Schönheit und Güte sind dasselbe Göttliche nur in verschiedener Weise der Erscheinung. — Ebenso. wie das sittlich Gute und das Schöne, gehört auch das Recht zu den Grundwesenheiten Gottes, denn es ist das Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingungen, unter welchen die endlichen Vernunftwesen im Vereinleben mit einander und mit Gott als Urwesen ihre göttliche Lebensbestimmung zeitlich zu erreichen vermögen. Als Be-

dingniss der Herstellung des Guten im Leben ist das Recht selber ein grundwesenlicher Theil des Guten und seine Verwirklichung also ein Zweck des göttlichen Willens, der eben insofern, weil er der Grund ist aller Vollbringung des Rechts in der Welt, der urgerechte und allgerechte ist. Daraus folgt aber auch, dass, so gewiss Gott sich selbst gleich ist, so gewiss das Rechte niemals im Widerspruch stehen kann mit dem Wahren, Guten und Schönen. — Endlich hat auch die Religion, die höchste unter allen diesen besonderen Lebensbestimmungen, ihre Grundlage in der Wesenheit Gottes. Da das Eine ganze Leben Gottes sich organisch gliedert als Urleben Gottes-als-Urwesens und gottähnliches Leben der endlichen Vernunftwesen, und diese beiden Unterschiedenen zugleich in dem Gliedbau des Ganzen im innigsten Verein mit einander stehen, so ist Gott in seinem Selbstbewusstsein sich zugleich seines Vereinlebens mit den gottähnlichen Vernunftwesen inne und weiss auch sie als ihrerseits dieses ihres Vereinlebens mit ihm im Erkennen und Fühlen inneseiende Wesen, und dieses wechselseitige Verhältniss des „Wesenvereinlebens“ nimmt Gott als wesenlichen Theil seiner Seligkeit ins Gemüth auf, es ist ihm ein Theil des Einen Guten, auf welches sein heiliger Lebentrieb gerichtet ist. Da nun der auf Vereinigung des Lebens gerichtete Lebentrieb Liebe ist, so ist Gott als Grund des Vereinlebens Aller mit ihm und mit einander die Eine unendliche unbedingte Liebe. Der Liebe, womit Gott sich selbst und in und unter sich alle endlichen Wesen liebt, entspricht auf Seiten der gottähnlichen Vernunftwesen das Bewusstsein und der Trieb der „Gottinnigkeit“ oder die fromme Liebe zu Gott und Allem was in Gott gottähnlich ist. Wie aber die Urliebe nicht das ganze göttliche Wesen, sondern nur eine einzelne Grundwesenheit oder Eigenschaft desselben ist, so soll auch der gute gottinnige Mensch das Gute thun zwar in und mit Liebe zu Gott und Menschen, aber nicht bloss und nicht erstwesenlich aus Liebe und um der Liebe willen, sondern rein um des Guten willen, weil es das Göttliche, das Wesenliche ist; so wird er dann erst auch der Liebe wahrhaft würdig und empfänglich werden.

Welche Bedenken man auch gegen einzelne Punkte dieser Deduktion haben möge, soviel muss unter allen Umständen anerkannt werden, dass hier in stetigem klarem Fortschritt des Gedankens die

Gottesidee zu ungemein reicher und fruchtbarer Bestimmtheit entwickelt ist, welche von der leeren Abstraktheit des Absoluten bei Spinoza, Schelling als Identitätsphilosophen und Schleiermacher ebensoweit entfernt ist, wie von der mythologischen Phantastik Schelling-Baader'scher Theosophie. Insbesondere hat Krause dadurch, dass er das zeitliche Leben als ein Moment in Gott, aber im Unterschied von Gottes ewigem Sein gefasst und demgemäss zwischen der ewigen (gleichbleibenden) und zeitlichen (fortschreitenden) Ursächlichkeit Gottes unterschieden hat, die Möglichkeit gewonnen, Gott zum geschichtlichen Leben der Menschheit in ein viel innigeres und lebendigeres Verhältniss zu setzen, als diess sonst bei Theologen und Philosophen unter dem traditionellen Bann des abstrakten Begriffs einer alle Zeitlichkeit, also auch alle fortschreitende Veränderung des Wirkens ausschliessenden göttlichen „Ewigkeit" der Fall zu sein pflegt. Diess zeigt sich sogleich an dem Begriff der „Vorsehung". Sie besteht nach Krause weder darin, dass Gott in einem sogenannten „ewigen Akt" (ein hölzernes Eisen!) alles Geschehen ein für allemal festgesetzt hätte, noch aber auch in einzelnen, den gesetzmässigen Zusammenhang der Welt durchbrechenden und seine Ordnung aufhebenden Eingriffen: sondern sie besteht darin, dass Gott mit seinem allgemeinen und individuell bestimmten Willen den ganzen Wesengliedbau der Welt in jedem Zeitmoment so bestimmt und leitet, wie es sowohl dem Einen ewigen Lebenzweck des Ganzen, als auch dem individuellen Lebenzweck aller Einzelheiten in der bestimmten Gegenwart gemäss ist, und wie es übereinstimmt mit dem Zeitverlauf sowohl in allen vorangegangenen als in allen nachfolgenden Zeittheilen; kurz: „Gott bestimmt seinen unendlichen Rathschluss allaugenblicklich auch in Ansehung aller endlichen Wesen so, wie es in aller Hinsicht gut ist*)." Daraus folgt, dass jedes Wesen in der ganzen unendlichen Zeit seinen Lebenzweck verwirklicht, seine Bestimmung wirklich erreicht oder zu der Seligkeit kommt, welche das von Gott jedem Wesen bestimmte Heil ist. Das Lebengesetz Gottes, nach welchem er seinen eigenen Lebenzweck so verwirklicht, dass dadurch auch alle endlichen Wesen, in untergeordneter Mitwirkung ihrer eigenen Kraft, zu ihrem Heil in dem Einen Heil Gottes durch Gott geführt werden, dieses Gesetz der

*) Lebenlehre und Phil. d. Gesch. S. 88.

Weltregierung ist also die Eine allgemeine Heilsordnung, welche sich zeitgeschichtlich für die Völker und Einzelnen je nach ihrer besondern Lebenordnung zu ihrer eigenleblichen Heilsordnung individualisirt.

Wie kann es aber in einer Weltordnung, welche auf das allgemeine Heil Aller abzielt, doch erfahrungsmässig so viel Uebel und Böses geben? Die Erklärung desselben ist für Krause wie für Leibniz und jedes ähnliche System des Panharmonismus, eine besonders schwierige Aufgabe. Auch hält sich die Lösung derselben bei Krause ganz innerhalb der Leibniz'schen Theodicee. Das Uebel, einschliesslich des Bösen, ist Verneinung, theils einfach Mangel der Wesenheit, theils Missbildung des Lebens. Diese Verneinung stammt theils von aussen, als die im Zusammenleben endlicher Wesen begründete Weltbeschränkung, theils gehört sie auch der eigenen Selbstwesenheit jedes endlichen Wesens an, sofern sich an diesem die Kategorie der Verneinheit als Grundwesenheit findet. Leibniz hatte diess einfacher so ausgedrückt: es gehört zum Begriff des endlichen Wesens, dass es an der Realität oder Vollkommenheit nur beschränkten Antheil hat, also in gewissen Beziehungen unvollkommen ist. Als Negation ist aber das Uebel nie selbständiges Wesen, sondern immer nur an einem Wesen, die theilweise Verneinung an einem Guten, Abweichung von der Norm zweckmässiger Lebenbildung, insofern nur Ausnahme, Abnormität, welche, wie sie nach dem einen nothwendigen Lebengesetz wirklich wurde, so auch nach eben demselben Gesetz zur bestimmten Zeit wiederum verneint und aufgehoben wird. Als Nichtwesenliches hat das Uebel sein Gebiet nur im Endlichen und Zeitlichen; von Gott gilt es in keiner Hinsicht, es ist weder im Ganzen noch im Besonderen von Gott zeitlich verursacht, veranlasst oder befördert, auch nicht als Mittel zum Guten, denn das Gute als Wesenbejahung kann nach Krause's charakteristischem Satz niemals aus dem Uebel als Uebel, als Verneinung, hervorgehen. (Der Begriff der negativen Grösse oder des realen Nein als Contrarium oder Gegenwurf des Ja, worin dieses erst wirksam und empfindlich wird — dieser schon von Jakob Böhme (S. 17f.) klar erkannte Begriff ist für Krause so wenig wie für Leibniz vorhanden.) Daher kann in Ansehung Gottes nur gesagt werden, dass das Uebel und das Böse im Gebiet des Lebens endlicher Wesen insofern in Gott auf ewige Weise verur-

sacht sei, als er die ewige Ursache der Endlichkeit überhaupt und der endlichen beschränkten Freiheit insbesondere ist. Weil nun mit diesem Guten auch das Uebel der abnormen Freiheitsbethätigung so unvermeidlich verknüpft ist, dass letztere (das Böse) ohne Aufhebung der Freiheit (des Guten) nicht verhindert werden könnte, so verhält sich Gott zum wirklichen Geschehen des Bösen und Uebels lediglich zulassend, nicht aber veranlassend oder mitverursachend oder billigend. Dem daseienden Uebel gegenüber ist aber Gottes Wille ganz darauf gerichtet, es wieder zu verneinen und das Gute als das allein Wesenhafte zu bejahen. Gott ist sich zwar freilich, wie des ganzen Lebens, so auch des Wesenwidrigen in demselben wissend und fühlend inne, aber nur sofern er es als die wieder zu entfernende Lebenstörung endlicher Wesen anschaut. Die göttliche Liebe, sofern sie den Schmerz der endlichen in der Weltbeschränkung stehenden Wesen mitfühlt und auf die Befreiung derselben von diesem Schmerz gerichteter Trieb ist, heisst Erbarmen, heilende und rettende Liebe; Gott ist also der ewige unendliche Erbarmer und barmherzige Retter aller Wesen, in dessen Gefühl das Mitleid mit dem Schmerz der Weltwesen mitempfunden wird, aber immer vereint mit der unendlichen Seligkeit über die Rettung und Befreiung derselben von allem Schmerz, welche er als das von ihm von jeher gewirkte und immerfort zu wirkende Erlösungswerk schaut und empfindet. Die Erlösung also vom Uebel und Bösen durch Reingutes in Liebe und Erbarmung ist Eine stetige, sichewiggleiche und in jedem Zeitmoment eigenleblich einzige heilige Handlung Gottes, die auch ihren Zweck in allen endlichen Vernunftwesen ohne Ausnahme erreicht, sodass keines Gotte im Bösen verloren geht. Eine ewige Verdammniss, ewiges Verstossen irgend eines seiner Vernunftwesen wäre ein Widerspruch mit seiner erbarmenden Liebe. die sich selbst und allen ihren endlichen Vernunftwesen unendlich treu bleibt. In dieser Erkenntniss liegt auch für uns die Aufforderung und Kraft, in gottinniger Liebe zu allen Wesen und zu uns selbst an Gottes ewigem Heilungs- und Heiligungswerk mitzuarbeiten.

Hatte Krause zuerst von der unmittelbaren Selbstschauung aus zur Wesenschauung oder Gottesidee hingeleitet, so leitet er nun wieder aus der vollentwickelten Gottesidee die Bestimmung des Menschen und seine Stellung im Gliedbau der Weltwesen ab. Des

Menschen ganze Bestimmung ist: Gottähnlichkeit im Leben oder Entfaltung seiner gottähnlichen Wesenheit auf seine eigenthümliche Weise als selbstständig thätiges Wesen nach den drei Vermögen: im wahren Erkennen, im seligen Fühlen und im heiligen Wollen und Thun. Zur Selbsterkenntniss des Menschen gehört vor Allem die richtige Unterscheidung und Beziehung seiner selbst als Geist von sich selbst als Leib. Als Geist weiss sich der Mensch im Lichte der Gotteserkenntniss als ein wesenliches, ewiges, ungeborenes und unsterbliches Vernunftwesen, das bestimmt ist, in der unendlichen Zeit unendlichvielemal in unendlichvielen Perioden oder Lebenläufen seine göttliche Bestimmung als endlicher Geist zu erfüllen. Die irdischen Menschenseelen sind nämlich die zur Zeit mit individuellen Leibwesen auf Erden vereinlebenden Geister, welche einen Theil bilden des unendlichen Geisterreichs des Weltalls, das nicht vermehrt noch vermindert wird, sondern als ein ewig vollkommener Organismus aller unendlichvielen Geister in und mit Gott lebt. Jeder einzelne Geist tritt durch Vereinigung mit einem Leib eine seiner unendlichvielen Lebenperioden an, entwickelt sich durch drei Lebalter bis zum Höhepunkt seiner Reife, worauf er in der absteigenden Curve sich allmählich wieder in sich zurückzieht (Involution) bis zum Punkt der Heimkehr in seine anfängliche Einheit in Gott. Aber dieser Endpunkt oder Tod des einen Lebenlaufs ist zugleich der Anfangspunkt, die Neu- oder Gegengeburt zu einem neuen Lebenlauf; der Tod also ein Erlebniss wie jedes andere, ein Moment des endlos sich wiedergebärenden und fortbildenden Lebens. Aber jedes neue Leben ist nicht die blosse Wiederholung des alten, sondern bewegt sich in neuen, höheren Curven mit eigenthümlichem Inhalt und doch nach demselben Lebengesetz seiner Aus- und Einwicklung, sodass das Gesammtleben jedes Geistes in den sämmtlichen Perioden der unendlichen Zeit sich als eine nach bestimmter Formel konstruirte, aber im Einzelnen endlos wachsende Curve (Schrauben- oder Schlangenlinie oder Cykloide) vorstellen lässt. In jedem solchen Vollzeitalter oder Lebenlauf erfüllt das Individuum seine Bestimmung auf die in diesem Zeitpunkt alleinmögliche Weise, die ihren eigenartigen Werth und Bedeutung hat, keineswegs bloss Vorbereitung und Mittel für eine künftige Existenzweise ist. Aehnliches, wie vom Einzelmenschen, gilt auch von der ganzen Menschheit der Erde. Auch sie ist nur ein organisches Glied der Allmenschheit

der Welt, zunächst des Sonnensystems; auch sie durchläuft in der Geschichte die drei Hauptlebenalter, welche der Kindheit, der Jugend und der Mannesreife entsprechen; auch ihr stehen aber noch höhere Entwickelungsformen als die der jetzigen tellurischen Existenzweise auf andern Himmelskörpern bevor, wo das Verhältniss der Geister zu einander und zu ihren Leibern ein vollkommeneres sein wird, wovon jetzt wenigstens einzelne Ahnungen in den Erscheinungen des Magnetismus, Hellsehens, Geisterverkehrs und dergleichen vorkommen. Unser Philosoph bemerkt übrigens selber, dass wir hier vor den dunklen Gebieten des Lebens stehen, in welche unser Wissen zur Zeit nicht einzudringen vermag. Unter dieser besonnenen Bescheidung lässt sich gegen die kühnen Ausblicke auf künftige Existenzformen, auf Metempsychose der Individuen und der Gattung nicht viel einwenden; man wird vielmehr zugestehen müssen, dass auch diese Form der Zukunftsahnungen ein Recht hat, sogut wie andere, uns Abendländern geläufigere eschatologische Bilder; vom empirischen Standpunkt aus lässt sich ja das eine so wenig beweisen, wie das andere, vom idealen Gesichtspunkt aber hat eines soviel Erhebendes wie das andre.

Die weiteren Ausführungen Krause's über das sittliche Lebensideal des Individuums und der Gesellschaft, so bedeutend sie für die Moral- und Rechtsphilosophie sind, muss ich hier übergehen, um nur auf seine Religionstheorie noch etwas näher einzugehen. Die Grundlage der Religion in Gott, im Wesenvereinleben der endlichen Geister mit Gott-als-Urwesen, ist oben schon besprochen worden. Es fragt sich aber noch, in welchen Formen menschlichen Geisteslebens sich die „Gottinnigkeit“, was die Religion nach Krause wesentlich ist, im Individuum und in den geschichtlichen „Religionvereinen“ darstellt. Die psychologische Seite der Religion hat Krause theils polemisch (in den Kritiken Bouterweck's, Jakobi's und Schleiermacher's) theils positiv sehr eingehend untersucht, und man muss zugestehen, dass er sich von den entgegengesetzten Fehlern Schleiermacher's und Hegel's, von der Ueberschätzung des Gefühls auf Kosten der objektiven Wahrheit und von der Ueberschätzung der theoretischen Wahrheit auf Kosten des Gefühls, gleichsehr frei gehalten und das harmonische Ineinanderwirken der verschiedenen Geistesseiten in der Religion glücklich aufgezeigt hat. Dagegen für die geschichtliche Entwicklung

der Religion überhaupt und für die dogmatische Ausprägung derselben im kirchlichen Christenthum insbesondere hatte er weniger Interesse, als jene Beiden, und darauf vorzüglich mag es beruhen, dass sein Einfluss auf Theologie und Religionsphilosophie ein ungleich geringerer, als bei jenen, gewesen ist.

Gegen die Schleiermacher'sche Gefühlstheorie bemerkt Krause*), dass das Gefühl als solches sowohl zum Guten als zum Bösen antreibe, zum Guten, wenn es das reine, durch die Erkenntniss des Guten geweckte und bewegte, zum Bösen, wenn es das unreine, durch Irrthum entzündete oder irregeleitete Gefühl ist. Schon die analytische Selbstbeobachtung zeige ja, dass jedes übersinnliche Gefühl in uns nur anspricht und nur belebt und wirksam ist, wenn und soweit übersinnliche Schauuug oder Erkenntniss desjenigen Wesenlichen, welches empfunden werden soll, als Ahnung oder als Wissen im Bewusstsein bereits gegenwärtig ist. So setzt denn auch das Gottgefühl in seinen verschiedenen Formen, besonders als Gottvertrauen, nothwendig Gotterkenntniss voraus, da es unmöglich wäre, einem Unerkannten zu vertrauen. Der Satz, dass die Religion allein oder doch vornehmlich Sache des Gefühls sei, beruht auf einer Verwechselung des ganzen Selbstinneseins mit dem Gefühl, welches doch nur ein Moment desselben ist. Ebensowenig aber, wie das Gefühl, darf das Erkennen oder Wollen für das Ursprüngliche der Religion gehalten werden; vielmehr hat die Religion, wie Krause trefflich bemerkt, ihren ganzen Inhalt und Ursprung an Gott und am Menschen als dem Ebenbild Gottes, das dazu bestimmt und befähigt ist, mit Gott im Leben vereint zu werden, des Wechselverhältnisses zu ihm ganz und ungetheilt innezuwerden im Selbstbewusstsein, im Selbstgefühl, im Wollen und Thun, und zwar diess so, dass es sich dabei seines Gottesbewusstseins, Gottgefühls und Gottwollens als in Gott selbst begründeten und durch Gott verursachten inne wird.

Diess Letztere ist ein Grundgedanke der Krause'schen, wie jeder spekulativen, Religionsphilosophie. „Aus der endlichen Vernunft als endlicher wäre wohl der Gedanke ihrer selbst zu erklären, nicht aber der Gedanke von irgend etwas, was ausser dem endlichen Vernunftwesen ist, geschweige der unbedingte, dem Inhalt nach unendliche

*) Religionsphilos. II, 2, 69. II, 1, 358.

Gedanke: Gott. Um also Gottes inne zu werden im Erkennen, ist zwar freier Gebrauch der endlichen Denkkraft erforderlich, aber der Gottgedanke selbst ist erstwesenlich eine ewige Wirkung der ewigen Offenbarung Gottes an den endlichen Geist.“ Sowohl das allgemeine Erkennen Gottes als das Glauben an das individuelle Walten Gottes im eigensten Leben, was jenes Erkennen ergänzt, ist ursprünglich eine „Wirkung Gottes im endlichen Geist und ist die ewige bleibende Grundlage der Gottinnigkeit und der Verähnlichung mit Gott auch für den Menschen und die Menschheit*).“ Aber zum Gotterkennen kommt noch das Gottempfinden, die Aufnahme des Schauens und Glaubens Gottes in das Gemüth. Das Gottgefühl verhält sich zu allen anderen Gefühlen wie die Gotterkenntniss zu allen anderen Erkenntnissen: wie mit dieser erst Einheit und Harmonie in alles endliche Erkennen kommt, so wird auch die selige Harmonie aller endlichen Gefühle in des Menschen Brust erst angestimmt in und durch das eine selige Gottgefühl. Auch dieses ist aber nicht aus dem endlichen Vernunftwesen zu erklären, das darin von sich selber frei sich über sich selbst erhebt; es ist eine Wirkung Gottes und die zweite Grundlage der Gottinnigkeit des Menschen. — Wer nun Gott erkennt und Gott empfindet, der ist auch fähig, seinen Willen zu Gott hinzurichten, dass er nur das Gute als das Göttliche wolle, um auch in seinem endlichen Leben einen Theil der göttlichen Wesenheit auf gottähnliche Weise eigenthümlich gut und schön zu verwirklichen. Und diese Willensrichtung ist die dritte göttliche Wirkung im endlichen Vernunftwesen, gleichsam der dritte Ton jener Grundharmonie, worin die Weseninnigkeit oder Religiosität des endlichen Vernunftwesens wirklich wird. Diese ist eben darum, weil sie alle Seiten des Geistes gleichmässig in Harmonie bringt, die urwesenliche Grundlage einer vernunftgemässen, menschheitwürdigen Lebenführung, in welcher der Geist zum Erkennen der allgemeinen Wahrheit oder zur Wissenschaft, das Gemüth zum reinen und edlen Fühlen, der Wille zum göttlich-guten Wollen oder zur reinen Sittlichkeit gebildet, somit die Bestimmung des Menschen allseitig erreicht wird. Diese auf den Gottglauben gegründete Gewissheit, seine Bestimmung durch Gott zu erfüllen, bewirkt ein unbedingtes Ver-

*) Lebenlehre und Phil. d. Gesch. S. 207.

trauen auf Gottes Leitung des allgemeinen und individuellen Lebens und damit zugleich die innigste Liebe zu Gott, deren höchstes Verlangen auf die volle Vereinigung des ganzen Lebens mit Gott gerichtet ist.

Beruht hiernach die Religion erstwesenlich auf der ewigen Verursachung Gottes oder auf seiner allgemeinen Offenbarung im gottebenbildlichen Wesen des Menschen überhaupt, so kommt dazu, entsprechend Krause's Unterscheidung zwischen ewiger und zeitlicher Ursächlichkeit Gottes, auch noch die individuelle Offenbarung, in welcher Gott sich den Menschen im Zeitverlauf der Geschichte der Menschheit und der Einzelnen auf besondere Weise je nach dem Masse der Entfaltung ihrer geistigen Kräfte offenbart. Da diese Offenbarung ein Werk der freien Liebe Gottes ist, so kann kein endlicher Geist das Mass der göttlichen Erbarmungen bestimmen, wornach es Gott gefällt, dem Menschen in Geist, Gemüth und Wollen gegenwärtig zu sein; nur soviel ist klar zu erkennen, dass keine individuelle Offenbarung Gottes, welche den Vernunftwesen in der Zeit ertheilt wird, streiten kann mit der ewigen Offenbarung Gottes in Geist und Gemüth, dass sie vielmehr in Einklang sein muss mit den Gesetzen der Entfaltung des endlichen Vernunftwesens, weil ein Widerspruch der zeitlichen Offenbarung Gottes mit der ewigen einen Zwiespalt in Gott selber voraussetzen würde. In der Beurtheilung des Einzelnen ist freilich die Gefahr des Irrthums gross, dass man individuelle Erlebnisse, welche ihren Grund in den Entwicklungsgesetzen der Menschheit und zuhöchst in der ewigen Verursachung Gottes haben, Gottes zeitlicher Fügung zuschreibe, ja wohl gar gebrechliche Meinungen und Spiele der Einbildungskraft für individuelle Mittheilungen Gottes halte. Das einzige Mittel, sich hiervor zu hüten und Geist und Gemüth keusch und rein zu erhalten, ist, dass der Mensch sich bestrebe, die ewigen Offenbarungen Gottes rein in sich aufzunehmen und alle vorgegebenen eigenen oder fremden zeitlichen, individuellen Offenbarungen nach der ewigen Wesenheit ihres Inhalts in Vergleichung mit dem Gehalt der ewigen Offenbarungen Gottes zu würdigen. „Das aber kann und soll der Mensch: stets im Bewusstsein der Gegenwart Gottes zu wandeln sich bemühen und nach Gottähnlichkeit streben, und nach der Fähigkeit von seiner Seite, dass Gott ihm eigenleblich gegenwärtig sei."

Ist sonach die Religion das in ewiger und individueller Offenbarung Gottes begründete „ganze gottinnige, gottähnliche, gottvereinte Leben selbst als solches“, wie es als Wechselverhältniss Gottes-als-Urwesens und aller gottinnigen Wesen besteht, so ergibt sich von hieraus auch die Idee des „Religionvereins“. Zwar ist die Religion, wie Krause öfter sehr richtig und echt protestantisch bemerkt*), nicht zunächst ein gesellschaftliches Verhältniss von Mensch zu Mensch, sondern für Jeden zunächst eine sein eigenstes und innerstes Einzelleben angehende Angelegenheit, „sein unmittelbares und in Ansehung alles Endlichen unvermitteltes Verhältniss zu Gott, das von ihm auch ursprünglich so erkannt und gelebt werden kann und soll, so dass zwischen ihn und Gott kein anderes Wesen tritt“, denn es ist „jeder Mensch unmittelbar vor Gott gegenwärtig und unmittelbar von Gott in ihm gewiesen an Gott-als-Urwesen über ihm“; wäre dem nicht so, wäre Religion nicht unmittelbar in jedem einzelnen Menschen ewig begründet, als ein Inneres, Eigenes desselben, wäre nicht Gott in jedem Menschen unmittelbar gegenwärtig, so wäre ja gar nicht zu denken, wie ein Mensch im andern die Religion wecken, beleben, leiten und bilden und ihm ein Mittler zwischen ihm selbst und Gott sein und bleiben könnte. Die Gesellschaftlichkeit ist also an der Religion immer nur ein einzelnes Moment, das nicht für das Ganze oder Erstwesenliche genommen werden darf; als Moment aber ist sie freilich von Bedeutung. Denn da Gott auch mit der Menschheit als einem Organismus geselliger Vereine vereinlebt, so ist auch jede der höheren Personen oder socialen Vereine, in welche die Menschheit sich gliedert, dazu bestimmt, die Idee der Gottinnigkeit und des Gottvereinlebens darzustellen. Eigentlich also sollte der reinen Idee nach mit dem ganzen sittlichen Organismus der gesellschaftlichen Vereinigungen der Menschen von den engsten Kreisen der Familien und Ortsgemeinden bis zum weitesten Völkerverein der Menschheit parallellaufen der reiche Organismus der Religionvereine, in welchen alsdann jeder einzelne Mensch auch sein selbständiges religiöses Leben bilden und feiern könnte. Allein in der geschichtlichen Entwicklung geht die Bildung auch der Religion von einzelnen Menschen aus und schreitet nur allmählich von den

*) Phil. d. Gesch. 213 und Religionsphil. II, 2, 234 (in der Kritik Schleiermacher's).

Theilen zum höheren Ganzen fort. Auch läuft bei dieser Entwicklung anfangs immer mit dem Wahren viel Irrthum mitunter; unvollkommen geahnte religiöse Wahrheiten werden für angeblich individuelle göttliche Offenbarungen und Satzungen erklärt und in Lehrbegriffen, Gebräuchen und gesellschaftlichen Einrichtungen festgesetzt. Doch ist auch auf untergeordneten Stufen immer Echtreligiöses als gesunder Kern in den geschichtlichen Formen enthalten, und dieser übt immer seine gute und göttliche Wirkung, um von irgend einer Seite aus die Menschen zu Gott zu führen, mit ihm zu verähnlichen und zu vereinigen. Auf dieser geschichtlichen Erfahrung beruht die Hoffnung, dass die Menschheit dieser Erde bei höherer Ausbildung der Wissenschaft und des ganzen Lebens dereinst mit Gottes Hülfe und durch Gottes fernere Offenbarungen zu der reinen vollwesenlichen Religion sich erheben werde, zum „Wesen-Vollvereinleben", befreit vom Wahn, vom blinden Satzungsglauben, von allen willkürlichen Annahmen, von Verwechselung des Zeitlichen und Ewigen, von allen und jeden Vergötzungen irgend eines Endlichen. Da aber die erste Grundlage einer reinen Religion die reine vollwesenliche Gotteserkenntniss ist, so ist nach Krause „die reine Ausbildung der Wissenschaft eine der grundwesenlichen Bedingungen davon, dass die Menschheit zu reiner Gottinnigkeit und gottähnlicher Wesenheit des Lebens gelange"; er zieht hieraus die jederzeit und heute ganz besonders beherzigenswerthe Folgerung: „Wahrheit zu forschen, Wissenschaft zu bilden, ist selbst eine gottinnige, gottinnigende, ja gottvereinigende Handlung, ein wesenlicher Theil der Religion und des Gottesdienstes. Wissenschaftbildung ist ein wesenlicher Theil der dem Menschen von Gott gebotenen Arbeit, zu welcher der Mensch Gotte selbst in Liebe-Treue verpflichtet ist. Weit entfernt also, dass echtwissenschaftlicher Geist, dass reine vollendete Ausbildung der Wissenschaft der Entwicklung der Religion fremd oder gar feindselig sei, macht wissenschaftlicher Geist und Gestaltung der Wissenschaft selbst eine innere Grundlage der Religion und Religiosität aus."

Krause berührt sich hierin aufs nächste mit Hegels ähnlichen Anschauungen; aber während es bei diesem theilweise den Anschein gewinnt, als ob die Religion in die Wissenschaft und die Kirche in den Staat aufzugehen bestimmt wäre, so sieht Krause das Wahre im harmonischen Zusammensein der unterschiedenen und gegen einander

relativ selbständigen Lebensgebiete und Vereine. Der Religionverein steht, wie Krause sagt, selbständig ausser und neben jedem Verein, welcher einem jeden andern besondern Lebenzweck gewidmet ist, und er soll also neben allen diesen Vereinen, sodann aber auch zugleich mit ihnen allen in harmonischer Durchdringung vereint bestehen. Der Religionverein darf und soll das eigenthümliche Entfalten aller andern, andern Vernunftzwecken gewidmeten Vereine nicht von aussen mit Gewalt stören; aber auch des Religionvereins freie Gestaltung darf von keinem anderen Verein gestört werden. Da z. B. der Staat der Herstellung des Rechts gewidmet ist, welches auch ein grundwesenlicher Zweck des Lebens ist, so ist der Religionverein dem Staate nicht untergeordnet, aber auch nicht übergeordnet, beide sind sich nebengeordnet, beide sind bestimmt und fähig, mit einander Ein harmonisches und organisches Vereinleben zu stiften und auszubilden, beide fordern einander zu ihrer Vollendung und beide sollen sich auch einander fördern. Wenn die Religion nach Vereinigung des Menschen mit der Gottheit strebt, so ist ebenso in seiner Art auch das Streben des Staats göttlich und gottähnlich, zu Gott hingerichtet, denn Gott ist auch der Allgerechte und der ewige und zeitliche Urheber des Rechts und der Gerechtigkeit. Auch das Verhältniss des Religionvereins zu den Vereinen der Kunst und Wissenschaft ist ein Verhältniss des reinen Einklangs, der vollständigen Harmonie der Wechselwirkung Selbständiger. Denn ohne Wissenschaft und ohne Kunst kann Religiosität und gesellschaftliche Religion insonderheit nicht wohl gelingen, nicht ausgebildet, nicht vollendet werden. Wissenschaft und Kunst sind es, worin auch das Leben der Religion sich in Gesellschaft ausspricht und gestaltet, zu immer innigerer und schönerer Erscheinung gebracht wird. Andererseits ist aber auch wahre Vollendung der Wissenschaft und der Kunst nicht möglich ohne gesellschaftliche Gottinnigkeit. Daher je höher die religiöse Bildung steigt, desto reicher wird auch Wissenschaft und Kunst verklärt; und je tiefer und reicher Wissenschaft und Kunst gebildet werden, desto wundervoller und gottähnlicher wird auch die Religiosität des einzelnen Menschen und ihre gesellschaftliche Erscheinung sich gestalten. Wissenschaft also und Kunst und Religion sind wesenlich für einander bestimmt, sind im freundlichen Bunde und vollenden sich gegenseitig durch einander.

So weiss Krause uns ein Ideal absoluter Harmonie von Kirche,

Staat und Wissenschaft zu entwerfen, das nur den einen Fehler hat, ein blosses Ideal zu sein, von welchem die Wirklichkeit noch weit entfernt ist. Fragen wir aber, wie die Idee zur Verwirklichung komme, so weist uns Krause, ganz wie Hegel, auf die Geschichte als den Weg, auf welchem die Menschheit schritt- und stufenweise sich ihrer idealen Bestimmung auf den verschiedenen Lebensgebieten, insbesondere auf dem der Religion nähere. An Hegel erinnert auch die Dreiheit der „Hauptlebenalter“, durch welche sich nach Krause die Entwicklung der Menschheit vollzieht, und welche den Kategorieen der „Setzung, Gegensetzung und Vereinsetzung“ (Thesis, Antithesis und Synthesis) entsprechen.

Im ersten Hauptlebenalter, welches Krause auch als „Keimlebenalter“ bezeichnet, befindet sich, wie er glaubt, die Menschheit noch in ungetheilter Einheit mit Gott als Urwesen, mit Vernunft und Natur und mit den höheren Vernunftwesen des Weltalls, sie wird von diesen höheren Mächten geleitet, geschirmt und erzogen. Eine wissenschaftliche Gewissheit freilich von diesem Urzustand ist uns, wie Krause zugibt, zur Zeit nicht möglich, doch lasse sich aus einzelnen Spuren und Resten vermuthungsweise ein Bild desselben entwerfen. Diess ist gewiss richtig; nur wird das Bild der menschlichen Anfänge, auf welches die Wissenschaft unserer Tage hinweist, viel weniger ideal ausfallen, als wie Krause sich das goldene Zeitalter des Paradieses denkt; hierin hat Hegel's nüchterner historischer Blick schärfer gesehen. — Das zweite oder „Wachslebenalter“ ist das der Entgegensetzung der Selbstheit gegen die ursprüngliche Einheit, des Fortschreitens der selbständigen, freien Bildung der Menschheit, die darin zwar nach dem Gesetze göttlicher Ordnung sich entwickelt, aber nicht mehr mit ihrem Bewusstsein und ihrer freien Neigung gottinnig ist, sondern ihr ganzes Interesse auf Erkenntniss und Gestaltung der Natur und der menschlichen Gesellschaft concentrirt. Dieses Hauptlebenalter gliedert sich wieder triadisch analog der Gesammtgeschichte.

In der ersten Periode, der Zeit der Völkertheilung und Sprachenbildung, geht die ursprüngliche reine Gotteserkenntniss unter, zieht sich in geheime Gesellschaften, Priesterkasten und Philosophenschulen zurück, während bei den Völkern die Vielgötterei aufkommt, welche die nur gottähnlichen und gottanzeigenden Weltwesen für das Göttliche selbst nimmt. In der zweiten Periode tritt die verschwundene

Idee Gottes-als-Urwesens, als Ursache und Herr der Welt, erst im Bewusstsein Einzelner, dann von diesen ausgehend auch im Bewusstsein der Völker wieder hervor, wird aus esoterischer Geheimlehre zum exoterischen Volksglauben, und beherrscht nun das ganze Leben in der Art, dass das Sehnen nach Verein mit dem überweltlichen Gott den Grundcharakter dieser Periode bildet. Und mit der gleichen Unterordnung alles Selbstischen unter Gott-als-Urwesen fangen die Menschen auch an, sich unter einander als gleiche, gleichwürdige und gleichbefugte Wesen anzuerkennen; eine Ahnung der Idee der Menschheit entwickelt sich aus dem religiösen Bewusstsein und beginnt dem selbstischen Krieg der Klassen und Völker Schranken zu setzen. Gleichwohl leidet die Religiosität und damit dann auch das sittliche Leben in dieser Periode noch an grossen Mängeln. Weil das Verhältniss des Endlichen zu Gott noch erst als Gegensatz, nicht als Gottinnigkeit und Vereinleben mit Gott erkannt wird, so entspringt hieraus Verachtung der Welt und des Menschlichen, Lossagung vom gesellschaftlichen und Unterdrückung des sinnlichen Lebens; die Natur gilt als das Gottwidrige, die Erkenntniss und Nachbildung derselben in Wissenschaft und Kunst, sowie die Gestaltung der Gesellschaft in Recht und Staat tritt zurück und ordnet sich unfrei unter dem einseitig religiösen Bestreben. Die Religion selbst aber wird, in Ermangelung der Erkenntniss, zu Satzungs- und Autoritätsglauben, wodurch der ursprünglich reinen religiösen Begeisterung viel Wahn und Wahneifer (Fanatismus) beigemischt wird, der neue Spaltungen und Verfeindungen der Menschheit in Religionsparteien hervorruft und an die Stelle der allgemeinen Menschenliebe despotische Klerokratie setzt. Was besonders zur Trübung der reineren religiösen Ahnungen dieser Periode beiträgt, ist das Nachwirken der heidnisch-polytheistischen Vorstellungen, nach welchen das Verhältniss Gottes zur Menschheit an ein oder einige einzelne Individuen gebunden sein soll, in welchen Gott selbst in eigener ganzer Wesenheit als Mensch erschienen sei oder deren er sich als ausschliesslicher Organe seiner Willenskundgebung bedient habe. An derartigen Satzungen ist zwar nach Krause allerdings die Theilwahrheit, dass die göttliche Offenbarung in ihrer geschichtlichen Entfaltung von einzelnen Menschen und Kreisen ausgeht; aber ihr Irrthum besteht darin, dass sie Gott nur durch Vermittlung Einzelner mit der Menschheit im Verein seiend vorstellen.

während doch jeder Geist selbst ewig gegenwärtig vor und in Gott, und ebendaher auch bestimmt ist, nach göttlicher Heilsordnung in seinem Erkennen und Fühlen mit Gott unmittelbar vereint zu werden. Als den gemeinsamen Grund des Irrigen an jenen Vorstellungen bezeichnet übrigens Krause die mangelhafte Einsicht in das Verhältniss Gottes zur Welt, indem man Gott nur als das über- und ausserweltliche Urwesen denkt und das In-Gott-sein des Endlichen übersieht. Aus dieser mangelhaften Gotteserkenntniss entspringt aber auch eine Verunreinigung der sittlichen Antriebe durch die Vorstellung himmlischer Belohnung und höllischer Bestrafung, welch' letztere durch eigene oder fremde Abbüssung abgewendet werden könne; eine Ansicht, die nicht bloss die Sittlichkeit zum knechtischen Lohn- und Frohndienst erniedrigt, sondern überdiess dazu dient, die Völker unter der despotischen Abhängigkeit und Vormundschaft des statutarischen Religionvereins zu fesseln. — Bei alle dem ist doch Krause weit entfernt davon, den pädagogischen Werth dieser unvollkommenen Religionsstufe als eines lebenweckenden und heilsam bildenden Erziehungsmittels für die unmündige Völkerwelt zu leugnen.

Die eben beschriebene zweite Periode findet Krause bei verschiedenen Völkern und Völkervereinen in selbständigen parallelgehenden Entwicklungen. Für die Völker Vorder-Asiens und Europas hat sie ihren Anfang im Mosesthum genommen, ihre vollständigen Grundlagen aber sowie ihre selbständige Entwicklung durch Jesus erhalten, dessen Lehre, soweit sie aus den überlieferten Denkmalen erkennbar ist, eben die vorhin geschilderte ist: die Lehre von dem Einen Gott, Schöpfer und Regierer der Welt, der das Leben und die Liebe ist; die Lehre, dass der Mensch durch sein gottähnliches Leben sich der Lebenverbindung mit Gott würdig machen soll, aber zugleich mit der Vorstellung von Lohn und Strafe, mit steter Hinweisung auf Himmel und Hölle, und zugleich enthaltend die Anfänge des Gegensatzes wider die Welt, sofern diese noch nicht gottähnlich gebildet ist, welcher Gegensatz dann missverstanden wurde. Aus diesen Anfängen der christlichen Lehre hat sich für die genannten Völker in dem Zeitalter, welches passend „das Mittelalter" genannt wird, ein statutarisches, despotisch-hierarchisches, klerokratisches System entwickelt, welches alle die oben geschilderten Erscheinungen der zweiten Periode bewahrheitet. Ganz dieselben Erscheinungen zeigen

sich aber auch in den Religionen der Perser, Inder, Tibetaner und Muhamedaner.

Die dritte Periode des zweiten Hauptlebenalters wurde in Europa durch Renaissance und Reformation eingeführt, welche ihre Parallelen hat an dem reformirten Buddhismus der Sikhs und an dem reformirten Islamismus der Wechabiten. Der unterscheidende Charakter dieser dritten Periode (der Neuzeit) ist das Bestreben, die einseitigen Momente der beiden vorigen Perioden: die Selbständigkeit der einzelnen Glieder und die gleiche Unterordnung Aller unter Gottes Herrschaft und Vorsehung zu vereinigen in der Synthese der kombinatorischen Totalität und des abgemessenen Ebenmasses zwischen den Theilen und dem Ganzen. Daher vor Allem der Kampf für die Rechte der freien sittlichen Persönlichkeit gegen alle bloss auf Satzungen gegründete Autorität und bevormundende Gewalt in den heiligen Angelegenheiten der Religion und des Staats. Aber bei der auch jetzt noch immer mangelnden Einsicht in das organische Grundverhältniss des Wesengliedbaus zu Gott und in das Gesetz der geschichtlichen Lebenentfaltung verirrt sich einerseits das Freiheitsstreben zur revolutionären Verkennung des Rechts des geschichtlich Bestehenden und andererseits das Erhaltungsstreben zur Verkennung des Rechts der ewigen Ideen auf geschichtliche Verwirklichung; so treten der einseitig idealistische Liberalismus und der einseitig realistische Conservatismus oder Historicismus als feindliche Parteien gegen einander in Staat, Gesellschaft, Kirche und Wissenschaft; — ein Gegensatz, der auf dem Standpunkt des zweiten Hauptlebenalters, nämlich unter Voraussetzung der abstrakten Scheidung und Entgegensetzung von Allgemeinem und Besonderem, darum nie zu lösen ist, weil jeder von beiden Theilen gleichsehr Recht wie Unrecht hat; er ist nur zu lösen, wenn die feindlichen Parteien in der höheren Idee des dritten Hauptlebenalters sich vereinigen, indem jede in der gemeinsam gewonnenen höheren Einsicht ihre Wahrheit beibehält und ihren entgegenstehenden Irrthum ablegt. Die Kämpfe der religiösen, politischen, socialen und wissenschaftlichen Parteien, welche vom Anfang der Neuzeit bis zur Gegenwart die Geschichte ausfüllen, sind die unvermeidlichen Entwicklungskrankheiten der Menschheit im Uebergang vom Lebensalter der Jugend zu dem der Mannesreife.

Das dritte Hauptlebenalter oder das „Reiflebenalter“ ist nach Krause bis jetzt noch erst im Geiste Einzelner als Idee vorhanden und wird für die Menschheit im Ganzen erst nach Verlauf von Jahrhunderten gekommen sein. Sein Charakter ist die volle innere Harmonie oder Vereinbildung alles Besondern unter sich und mit dem Ganzen, und zwar sowohl theoretisch im System der Wissenschaft, als auch praktisch im System der Gesellschaft. Dieses Zeitalter der erfüllten Menschheitsbestimmung wird zur leitenden Grundeinsicht haben die volle Gotterkenntniss oder die Schauung Wesens als des Einen selben ganzen unendlichen und unbedingten Wesens, welches an sich ist und enthält den Gliedbau der Grundwesenheiten, und insich ist und enthält den Gliedbau aller endlichen Wesen und Wesenheiten, welches in seinem Einen Leben (als „Orwesen“) untergeordnet auch das Leben der Vernunft, Natur und Menschheit organisch befasst, und welches als Urwesen mit Vernunft, Natur und Menschheit vereinlebt; so dass nun endlich alle früheren Ahnungen der Religion im ganzen Schauen des Verhältnisses Gottes zur Welt vollendet und vereinigt werden. Damit gelangt dann die Menschheit zur Einen wahrhaft allgemeinen und zugleich eigenleblich sich besondernden Religion, zur vollwesenlichen Gottinnigkeit und Gottvereinheit. In der gereiften Wissenschaft von Gott und Menschheit erhält der früher noch unbestimmte und unentfaltete ahnende Gedanke des Reiches Gottes, welcher eine leitende Grundidee in Mittelalter und Neuzeit war, nun erst seine wissenschaftliche Klarheit, Bestimmtheit und innere Gestaltung. „Dann wird es deutlich, dass die gottinnige, gottvereinte Menschheit des ganzen Himmelwohnorts (Erde) ein einzelnes Mitglied, ein einzelner Bürger ist des Einen unendlichen Reiches Gottes, und dass darin auch jeder Einzelmensch ein ewiges, unvergängliches inneres Glied ist, bestimmt und fähig, auch unmittelbar mit Gott-als-Urwesen im Leben vereint zu werden. Und sowie überhaupt immer erst dann, wann das Licht neuer göttlicher Erkenntniss in den Menschen hereinscheint, ihn erwärmt und ihm vorleuchtet auf dem Wege des Lebens, auch das vollwesenliche ganzinnige Gefühl, die Gesinnung, der Wille und die That der Einsicht folgt, so bildet sich in dem reinen neuen Lichte der in der Wesenschauung ausgebildeten Erkenntniss dann auch volle Liebe und Innigkeit des Gemüths, reiner tiefer Sinn für das Wesenähnliche, Reingöttliche

des Lebens, und dann erhebt sich auch der Muth und die Kühnheit der kunstbesonnenen That." Mit dem Ausblick auf den in reiner voller Gotterkenntniss begründeten und in reiner allgemeiner Bruderliebe sich bethätigenden Menschheitbund, der einst sogar noch mit den Geisterwelten anderer Weltkörper in Beziehungen treten werde, schliesst das Krause'sche System, dieses schöne Denkmal eines Geistes von ebenso hohem Adel der Gesinnung und des Gemüths wie von seltener Tiefe und Kraft des spekulativen Denkens.

Was indessen Krause's Religionsphilosophie speciell betrifft, so wird man seinem Begriff der Religion zwar vollen Beifall schenken, aber seine Ansicht von der Religionsgeschichte und vom historischen Christenthum doch nicht befriedigend finden können. Die originale und universale Bedeutung des Christenthums als der Erlösungsreligion im Unterschied von der jüdischen und mahometanischen Gesetzesreligion hat Krause zu wenig beachtet, was mit seiner optimistischen Ansicht von der Sünde zusammenhängt. Er bildet insofern das andere Extrem zu Baader's Theosophie, die Lucifer und Christus, Sündenfall und Weltverderbniss zu ihren Angelpunkten hat. In der Mitte zwischen diesem Pessimismus und jenem Optimismus steht Hegel's Philosophie der Religion, die im Christenthum die Versöhnung der gottentzweiten Menschheit und insofern „die absolute Religion" erkennt. Freilich fragt sich dabei immer, was man eigentlich unter „Christenthum" verstehe. Wenn Hegel seine Religionsphilosophie für sachlich ganz identisch mit dem kirchlichen Christenthum und nur formal, in der Ausdrucksweise, davon verschieden hielt, so lassen sich ja gewiss hiergegen ebenso gewichtige Bedenken geltend machen, wie gegen Krause's Beurtheilung des Christenthums nach seiner empirischen Erscheinung. So zeigt sich auch an diesem Punkt, was noch an manchen anderen eine genauere Vergleichung beider Systeme beweisen würde, dass die Vorzüge und Schwächen bei Krause und Hegel auf entgegengesetzten Seiten liegen, so dass diese beiden Denker einander gegenseitig trefflich zu ergänzen und zu korrigiren geeignet sind.

6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Schleiermacher's Religionsphilosophie war so überwiegend auf das Subjekt der Religion gerichtet, dass ihm das Objekt derselben zum blossen Woher des Abhängigkeitsgefühls verblasste; für Schelling war umgekehrt das Objekt der Religion so sehr Alles, dass sich ihm auch die subjektiven Bewusstseinsvorgänge in theogonische Prozesse verwandelten; bei Fichte hatte anfangs das moralische Subjekt das religiöse Objekt ganz verdrängt, wogegen es später in der mystischen Gotteinheit seinerseits unterzugehen drohte; bei Kant endlich kam dem Objekt überhaupt und dem religiösen Objekt insbesondere nur eine problematische Realität von des kategorischen Imperativ Gnaden zu. Bei diesen Denkern also war das Verhältniss von Subjekt und Objekt der Religion — dieser Angelpunkt des religionsphilosophischen Problems — noch nicht zur klaren Bestimmung gekommen. Diess geschah erst in derjenigen Philosophie, welche den Gegensatz des subjektiven und objektiven Idealismus, mit dessen einseitiger oder schwankender Fassung auch jene mangelhaften Bestimmungen des religiösen Verhältnisses zusammenhingen, prinzipiell aufhob zur höheren Einheit des absoluten Idealismus, welchem die Wahrheit weder im Subjekt noch im Objekt aufgeht, sondern in der Wechselbeziehung und -bewegung zwischen beiden so besteht, dass beide Seiten ebenso bejaht sind als gleichberechtigte Momente, wie zugleich aufgehoben zu blossen relativen Momenten des einen absoluten Wesens des Geistes. Diese Aufgabe hat bestimmter, als Schelling und Krause, und mit grösserem Erfolg als beide, Hegel in Angriff genommen, der seinem schwäbischen Landsmann und Jugendfreund Schelling an originaler Genialität zwar vielleicht nachstand, aber an Stetigkeit, Gründlichkeit, Schärfe und Zucht des Denkens weit überlegen war. Er bildet auch in der Geschichte der Religionsphilosophie einen relativen Abschluss und Höhepunkt der Entwicklung, die doch auch hier nicht stehen bleiben konnte, weil sie eben, nach Hegel selber, überhaupt nie still stehen kann.

Denn auch darin liegt eine hervorstechende Eigenthümlichkeit dieser Philosophie, dass ihr das Absolute nicht ein starres Sein ist, sondern ewiges Leben, das sichselbst stets neu hervorbringt, das immer

wird, was es ist, und immer schon ist, was es wird, das sein Wesen nur im unendlichen Prozess der Natur- und Geschichtsentwicklung offenbart. Auch bei Leibniz spielte die Idee der Entwicklung eine wesentliche Rolle, aber es waren da nur die Einzelseelen, welche sich entwickelten, und die Entwickelung selbst bestand nur im innerlichen Vorstellungsverlauf einer jeden, so dass der Zusammenhang Aller durch ein äusseres Band der Harmonie hergestellt werden musste. Herder hat dann die Idee der Entwicklung auch auf Natur und Geschichte ausgedehnt, aber ohne einen gesetzmässigen Gang methodisch nachzuweisen. Fichte konstruirte aus den durch Thesis, Antithesis und Synthesis fortschreitenden Reflexionsakten des Ich eine Entwicklung des Bewusstseins und damit auch der Welt, sofern diese für ihn nur Bewusstseinsprodukt war. Hegel nun nimmt diesen Gedanken auf, erweitert ihn aber vom subjektiven auf den absoluten Geist und sucht durch dialektische Entwicklung des Denkens die Entwicklung der Welt in Natur und Geschichte nachzubilden, indem er mit Spinoza von dem Axiom ausgeht, dass Ordnung und Verknüpfung der Dinge eins sei mit der der Ideen. So laufen in Hegel's Philosophie die verschiedenen Fäden zusammen, die von Spinoza und Leibniz, Herder, Fichte und Schelling ausgehen. Aber so kunstreich sie auch von Hegel verwoben sind, so imponirend auch der Versuch ist, den ganzen Inhalt des Kosmos aus der Dialektik des Begriffs wie aus dem Nichts erstehen zu lassen: dennoch liegt eben in dieser idealgenetischen oder dialektischen Methode die Schwäche des Systems, an der es gescheitert ist. Dass er die Welt als Entwicklung begreift, in welcher die Vernunft Grund, Gesetz und Ziel alles Werdens ist, das war Hegel's Stärke; aber dass er diese Entwicklung nur als eine ideale, logische versteht, die daher durch reine Begriffsdialektik zu konstruiren sei, das war seine Schwäche.

Auch auf religionsphilosophischem Gebiet lässt sich dieses beides beobachten. Es ist für das Verständniss der psychologischen wie der historischen Phänomene der Religion von höchster Bedeutung gewesen, dass Hegel das religiöse Verhältniss als einen innergeistigen Prozess erkennen lehrte, der sich nach immanenten Gesetzen von niederen zu höheren Stufen und Formen entwickle, nach Gesetzen, die im Makrokosmos der Menschheit wesentlich dieselben sind, wie im Mikrokosmos der Individuen. Damit war der Schlüssel für ein wissenschaftliches

Verständniss der Religionsgeschichte gegeben. Die einzelnen Religionen sind hier nicht mehr Gebilde des Zufalls, der willkürlichen Erfindung oder des unvernünftigen Irrthums oder auch des grundlosen Gefühls und Geschmacks einzelner Virtuosen, die gleichgestimmte Seelen anziehen und um sich sammeln. Sie sind vielmehr die verschiedenen Stufen im Entwicklungsprozess des religiösen Geistes, relativ vernünftig, sofern in jeder ein Moment der religiösen Wahrheit zur besonderen, aber einseitigen Darstellung kommt, bis in der absoluten oder christlichen Religion der Geist zu sich kommt und seiner Freiheit in Gott inne wird. Ist so die ganze vorchristliche wie christliche Religionsgeschichte als der Werdeprozess begriffen, welchem Vernunft apriori zu Grunde liegt und durch welchen sie sich selbst verwirklicht, so ist damit jener Gegensatz von geschichtslosem Vernunftglauben und unvernünftigem Geschichtsglauben, an welchem die Aufklärung sich solange abgearbeitet hatte, als falsche Abstraktion erkannt und aufgehoben zum vernünftigen Geschichts- und geschichtlichen Vernunftglauben, d. h. aber: es ist das Recht des religiösen Selbstbewusstseins auf eigenes Denken versöhnt mit dem der geschichtlichen Gemeinschaft auf Anerkennung der wenigstens relativen Wahrheit in ihren Lehr- und Cultformen. Diese ideale Aufgabe der Religionswissenschaft gesteckt und die Möglichkeit ihrer Lösung gezeigt zu haben, das ist ein unvergängliches Verdienst Hegel's, welches um so höher angeschlagen werden sollte in einer Zeit, in welcher allenthalben die religiösen Gegensätze sich so peinlich und unheilvoll zu schärfen und zu erweitern scheinen.

Aber so tiefsinnig es war, dass Hegel im religiösen Prozess überall, im Grossen und Kleinen, Vernunft sich entwickeln sah, so verfehlt war es doch, dass er auch hier nur an logische Entwicklung, an theoretische Bewusstseinsprozesse dachte. Damit war von vorneherein der richtige Gesichtspunkt für das Verständniss des specifisch Religiösen verrückt; es war übersehen, dass die Religion ihren Angelpunkt im Herzen und nicht, wie die Wissenschaft, im Kopf hat. Damit war es gegeben, dass die Hegel'sche Religionstheorie eine ebenso einseitig intellektualistische Wendung nahm, wie die Schleiermacher'sche einseitige Gefühlstheorie war. Beide Fehler waren gleichsehr in der eigenthümlichen Natur und Denkweise beider Männer begründet und wurden ausserdem verstärkt durch die Opposition gegen herrschende Irrthümer.

Wie Schleiermacher's herrnhutisches Empfinden sich abgestossen fühlte von der dürren Verständigkeit der Aufklärung, so war die Verschwommenheit des romantischen Subjektivismus und Aestheticismus für Hegel's solides Denken, dem es stets um die Sache und um den Kern der Sache zu thun war, ärgerlich; ihm schien aller Werth und alle Würde der Religion, von welcher er aufs tiefste durchdrungen war, gefährdet, wenn ihre ganze Bedeutung nur in die subjektive Form des Fühlens gesetzt und von der objektiven Vernünftigkeit ihres Inhalts, von ihrer Wahrheit abstrahirt würde. Und insoweit hat ja Hegel unzweifelhaft Recht; sein Fehler war nur, dass er den von Spinoza so entschieden betonten Unterschied zwischen der theoretischen Wahrheit der Wissenschaft und der praktischen Wahrheit der Religion zu wenig beachtet oder beide doch nur als unter- und übergeordnete Stufen eines theoretischen Bewusstseinsprozesses, statt als koordinirte Funktionsformen der einen menschlichen Persönlichkeit betrachtet hat. Die üblen Konsequenzen dieses Irrthums sind übrigens mehr bei seinen Schülern zu Tage getreten, als bei ihm selber. Seiner harmonisch-einheitlichen Natur war die Wahrheit so sehr zugleich Herzenssache, dass er sich kein Wissen derselben zu denken vermochte, das nicht auch den ganzen Menschen ergreifen, erheben und reinigen sollte; darum klingt bei seinem Eifern für die Wahrheit in der Religion immer ein Ton der Ergriffenheit, der Hingebung und Andacht, kurz ein Herzenspathos mit, das um so tiefer geht, je weniger es sich in Reflexionen übers Gefühl bespiegelt, je weniger es als etwas apartes für sich gelten will. Hegel's ganze Religionsphilosophie gibt dafür Zeugniss, vorzüglich die schöne Einleitung, womit er seine Vorlesungen über die Religion*) eröffnete.

Die Religion, so zeigt er hier, ist nicht die Region eines gegen das Denken sich spröd und scheu abschliessenden Fühlens, sondern

---

*) Der folgenden Darstellung liegen die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" zu Grunde, welche aus dem Nachlass Hegel's und mit Benutzung von Collegienheften seiner Schüler von Dr. Philipp Marheineke herausgegeben worden sind und in der Gesammtausgabe der Werke den 11. und 12. Band bilden. — Eine Monographie über Hegel's Religionsphilosophie kenne ich nicht; die landläufigen Skizzen derselben sind mehr Karikaturen als wirkliche Darstellungen. Ueber Hegel's Leben und Philosophie haben bekanntlich Rosenkranz und Haym von verschiedenen Standpunkten aus geschrieben.

vielmehr „die Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe . . In der Beschäftigung mit ihr entladet sich der Geist aller Endlichkeit, diese Beschäftigung gibt die Befriedigung und Befreiung; sie ist absolut freies Bewusstsein, das Bewusstsein der absoluten Wahrheit und so selbst wahrhaftes Bewusstsein; als Empfindung bestimmt, ist sie der Genuss, den wir Seligkeit nennen; als Thätigkeit thut sie nichts anderes als die Ehre Gottes zu manifestiren, seine Herrlichkeit zu offenbaren. Die Völker haben diess religiöse Bewusstsein als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens angesehen; aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem Aether, es sei im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser Region des Geistes strömen die Lethe-Fluthen, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt“. Das ist ein Hymnus auf die Religion, so tief gefühlt und gross gedacht, wie man ihn kaum bei einem andern Philosophen wieder finden dürfte. Schon daraus erhellt, wie weit entfernt Hegel davon war, zu leugnen, dass in die Religion auch das Gefühl gehöre und die innere Thätigkeit der Andacht, der Erhebung zum Unendlichen, des Zusammenschlusses mit ihm im Cultus. Aber ebenso liegt nach ihm innerhalb der Religion die Bestimmung der Vernunft, wornach sie erkennend ist, die Thätigkeit des Begreifens, des Denkens, und darauf beruht es, dass sie nicht bloss ein Subjektives ist, sondern objektive, allgemein gültige Wahrheit hat, ja die Region der absoluten Wahrheit ist; darauf beruht es, dass es auch eine Wissenschaft der Religion geben kann, welche die in ihr an sich enthaltene Wahrheit zur Entwicklung bringt. Eine solche gäbe es nicht, wenn die Behauptung wahr wäre, dass die Religion nur in einem unmittelbaren Wissen bestehe und es ein Erkennen und Begreifen Gottes nicht geben könne. Allein diess unmittelbare Wissen ist nur der unentwickelte Anfang, der, wenn er das Ganze bleiben will, zur falschen Verstandesabstraktion wird und als solche vom wahren philosophischen Wissen in seiner Einseitigkeit und Unwahrheit aufgezeigt wird. Während das Resultat der abstrakten Verstandesreflexion ist, nur zu wissen, dass Gott sei, nicht aber, was

er ist, den Inhalt, die Erfüllung der Idee Gottes also zu negiren, sein höchstes Wesen als leer und todt in sich, nicht fassbar, nicht als konkreten Inhalt oder Geist zu denken: so ist dagegen für den philosophischen Begriff Gott Geist, und das Wesen des Geistes ist eben diess: sich zu manifestiren, für den Geist zu sein, offenbar, Objekt der Erkenntniss zu sein. „Gott ist Wahrheit. Insofern der Mensch aber noch den Glauben an die Würde seines Geistes, den Muth der Wahrheit hat, ist er getrieben, die Wahrheit zu suchen; sie ist kein Leeres, sie ist ein Konkretes, eine Fülle von Inhalt; diese Fülle tilgt die moderne Theologie aus, unsere Absicht aber ist es, durch den Begriff sie wieder zu gewinnen.“ Es handelt sich also darum, den in der Religion unmittelbar und unentwickelt gegebenen Inhalt göttlicher Wahrheit denkend zu entwickeln, auszubreiten, und zwar nach der Nothwendigkeit der Sache, des Inhalts selbst, nicht nach zufälligen Meinungen und Einfällen.

Wie hiermit gegen den subjektivistischen Standpunkt der Gefühls- und Verstandesphilosophie (beide von Hegel oft so zusammengestellt) das Recht des „vernünftigen“ oder spekulativen Denkens behauptet ist, so wahrt Hegel auch das Recht des philosophischen Denkens über die Religion gegenüber der positiven Kirchenlehre. Dass sie nicht schlechthin sich widersprechen können, folgt ihm schon daraus, dass es ja nicht zweierlei Vernunft und Geist, einen göttlichen und einen menschlichen gebe, die schlechthin verschieden wären. „Die menschliche Vernunft, das Bewusstsein seines Wesens ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen, und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und thätig. Die Religion ist ein Erzeugniss des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen. Das, was als Religion hervorgekommen ist und welches ein Produkt des göttlichen Geistes ist, zeigt sich zunächst als Glauben. Der Ausdruck, dass Gott die Welt als Vernunft regiert, wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, dass er sich auch auf die Religion beziehe, und der göttliche Geist sie in den Völkern hervorgebracht habe“. Hegel ist also der Ueberzeugung, dass in der positiven Religion, in der Kirchenlehre Vernunft, göttlicher Geist, Wahrheit enthalten sei, und dass sie also auch Gegenstand vernünftigen Denkens werden könne,

ohne fürchten zu müssen, zerstört zu werden. Am wenigsten kann sich sein solides, auf Einheit des Geistes angelegtes Denken bei dem schwächlichen Auskunftsmittel furchtsamer Gemüther beruhigen, dass der Friede zwischen Glauben und Denken durch gegenseitiges Sich-ignoriren, durch Abbrechen ihrer Beziehungen und Berührungen und gleichgültiges Nebeneinanderherlaufen gewährleistet werde. „Es ist unbegründet, dass der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegentheil überzeugt hat; konsequent und richtig hat die Kirche diess nicht aufkommen lassen, dass die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt sein und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Getheiltes, in dem Zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht!" Was ferner die Theologen betrifft, welche das philosophische Denken über die religiösen Probleme verachten und die Theologie nur insoweit als „Wissenschaft" gelten lassen, als sie zur gelehrten Historie (und Philologie) gemacht wird, so macht Hegel über dieselben die witzige Bemerkung, sie gleichen den Comtoir-Bedienten eines Handelshauses, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, nur für Andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen, sie erhalten zwar Salair, ihr Verdienst ist aber nur zu dienen und zu registriren, was das Vermögen Anderer ist. „Die Geschichte beschäftigt sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für Andere, nicht mit Solchen, welche Eigenthum wären derer, die sich damit beschäftigen. In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu thun, dass der eigene Geist Inhalt, Gehalt bekommt, sich der Erkenntniss für würdig hält." Endlich setzt er sich auch mit denen auseinander, welche der Meinung sind, dass man, ehe man an's vernünftige Denken gehe, zuvörderst die Vernunft und ihre Grenzen vernünftig untersuchen müsse. „Wenn wir nicht an's Philosophiren gehen sollten," meint er dagegen, „ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen; denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig; diess sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gaskogner macht, der nicht eher in's Wasser will, als bis er schwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu sein." Das Verhältniss des endlichen Geistes, der endlichen Vernunft zur göttlichen kann also

nicht in einer erkenntnisstheoretischen Vorfrage abgehandelt werden, da es vielmehr den wesentlichen Gegenstand der Religionsphilosophie selbst bildet und innerhalb ihrer an seiner nothwendigen Stelle behandelt werden muss. Das eben, dieses in der Sache leben und aus ihr selbst schöpfen, macht den Unterschied der Wissenschaft von „Einfällen über die Wissenschaft“, die nicht Gedanken, sondern „zufällige Gedankenblasen“ sind. Die Kant'sche Kritik des Erkenntnissvermögens hält Hegel für eine Zeiterscheinung, über deren Bedeutung (für die Theologie) man sich einmal, wie so oft, getäuscht habe.

Hegel theilt die Religionsphilosophie so ein, dass er im ersten Theil den Begriff der Religion entwickelt, im zweiten die bestimmte Religion oder den Begriff in seinen besondern geschichtlichen Erscheinungen darstellt, im dritten die Einheit von Begriff und Erscheinung in der absoluten Religion, im Christenthum, aufzeigt.

Den Begriff der Religion definirt Hegel so: sie ist „die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewusstseins auf Gott, der Geist ist“, oder „das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist“. Darin sind aber sogleich die zwei Seiten zu unterscheiden, die in Beziehung auf einander und untrennbar von einander, doch keineswegs (wie die gewöhnliche Auffassung ist) mit einander identisch sind: einerseits „die Erhebung des Menschen zu Gott oder das (subjektive) Bewusstsein, welches sich Gottes, des Geistes bewusst ist“, und andererseits „der Geist, der sich im Bewusstsein realisirt“ oder „das Wissen des absoluten Geistes von sich im endlichen Geist“. Es sind also zwei Faktoren, die in der Religion zusammenwirken, zwei Momente, die in ihrer Einheit nur die Religion ausmachen: ein subjektiv menschliches und ein objektiv göttliches; in ihrem praktischen Zusammenschluss, dem Cultus, verwirklicht sich erst die Religion als ganzes gott-menschliches Bewusstsein. Das Erste, von dem nach Hegel auszugehen ist, ist der Geist überhaupt, nach seinem absoluten Wesen und in seiner absoluten Einheit, oder Gott. Dann kommt als Zweites in Betracht der Standpunkt des Bewusstseins oder der Differenz des endlichen Geistes vom absoluten, wo das Subjekt im Verhältniss des Unterschieds sich befindet zu Gott, dieser als Gegenstand, als ein Aeusserliches erscheint; so ist die Religion das „vorstellende Bewusstsein“ und darin liegt ihr Unterschied von der Philosophie, „in welcher der Geist seiner nicht in der Weise der

Vorstellung, sondern des Gedankens bewusst ist". Aber die im vorstellenden Bewusstsein noch gesetzte Aeusserlichkeit des Gegenüber hebt sich schon im vollendeten religiösen Akt selbst, im Cultus, zur inneren Einheit wieder auf. „Das Dritte ist das Aufheben dieses Gegensatzes, dieser Trennung, Entfernung des Subjekts von Gott, die Bewirkung, dass der Mensch Gott in sich fühlt und weiss, sich als dieses Subjekt zu Gott erhebt, sich die Gewissheit, den Genuss, die Freude gibt, Gott in seinem Herzen zu haben, mit Gott vereint zu sein. Diess ist der Cultus. Der Cultus ist nicht bloss Verhältniss, Wissen, sondern Thun, Handeln, sich die Vergewisserung zu geben, dass der Mensch von Gott aufgenommen, zu Gnaden angenommen ist. Die einfache Form des Cultus, der innere Cultus ist die Andacht, dieses Mystische, unio mystica". Eben desswegen, weil im Cultus der Mensch sich seines eigenen wahrhaftigen Geisteswesens in der Einheit mit Gott vergewissert, geht von hier aus auch der tiefgreifende Einfluss der Religion auf das weltliche Leben. Denn „die Art und Weise, wie das Subjekt im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt ab von dem substantiellen Bewusstsein seiner Wahrheit . . Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so muss auch die Moral und Staatsverfassung beschaffen sein: Moralität und Staatsverfassung richten sich ganz darnach, je nachdem ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefasst oder das wahre Bewusstsein der Freiheit erlangt hat" (nämlich eben in seiner Religion).

Von Gott also, als dem prinzipiell ersten Moment, geht die Entwicklung des Religionsbegriffs aus. Dem religiösen Bewusstsein ist, was Gott sei, wohl bekannt, aber wissenschaftlich ist diese bekannte Vorstellung zunächst, so lange sie noch nicht in ihren Inhalt entwickelt ist, nicht erkannt. So, als noch unentwickelter Anfang, von dem das Denken auszugehen hat, ist Gott nur erst die blosse Allgemeinheit, in welcher keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, welche in Beziehung auf die Entwicklung das in sich verschlossene, in absoluter Einheit mit sich selbst ist; was so von ihr ausgesagt werden kann, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen und dass alles Bestehende nur in diesem Einen seine Wurzel, sein Bestehen hat. So ist Gott die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Würde dieser Gedanke abstrakt festgehalten, so wäre diess allerdings

Spinozismus, denn in der Substanz ist noch nicht die Subjektivität, die Idealität des Geistes gesetzt. Eben darum darf bei dieser ersten Bestimmung der Allgemeinheit, die als das Einfache immer zunächst in's Bewusstsein tritt, nicht stehen geblieben werden: die Substanz muss Subjekt werden. Aber auch bei diesem Weitergehen bleibt dieser anfängliche Inhalt gleichwohl die feststehende Grundlage: in aller weitern Entwicklung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus; er ist nicht ein blosser Boden, aus dem Unterschiede erwachsen, sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine; er ist aber auch ebensowenig ein träges, abstrakt Allgemeines (die „ruhende Einheit" Schleiermacher's), sondern „der absolute Schooss, unendliche Quellpunkt, aus dem Alles hervor und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten ist." Hiermit ist der Pantheismus oder die Vorstellung Gottes als abstrakter Identität (Substanz) aus sich selbst heraus überwunden, sofern hier Gott nicht mehr bloss Substanz ist, sondern in sich auch als Subjekt bestimmt, als die geistige Thätigkeit des Unterschiede Setzens (Urtheilens) und Aufhebens (Schliessens), kurz als Geist: „Geist ist absolutes Manifestiren, dieses ist Setzen, Sein für Anderes; Manifestiren Gottes heisst Schaffen eines Andern, des subjektiven Geistes, für welchen er ist." Also nicht in der Verschlossenheit, unbestimmbaren und unwissbaren Allgemeinheit besteht das Wesen Gottes, sondern gerade darin, sich zu offenbaren, als Geist und für den Geist. Das haben schon Aristoteles und Plato gewusst, indem sie sagten, Gott sei nicht neidisch, dass er sich nicht mittheilte. Vollends aber die christliche Religion, als die geoffenbarte im höchsten Sinn, hat eben diess zu ihrem wesentlichen Inhalt, dass Gott den Menschen geoffenbart sei, dass sie wissen, was Gott ist. Was so in der christlichen Religion von Anfang auf die Weise des religiösen Bewusstseins gegeben war, das ist in der Philosophie „das Resultat" ihrer denkenden Erkenntniss. Nur dass man diess nicht in der schiefen Weise verstehen darf, als ob Gott so als blosses Resultat vorgestellt würde. Das Resultat der denkenden Erkenntniss hört eben, weil es die absolute Wahrheit ist, auf, bloss Resultirendes zu sein, und ist „ebensosehr das Erste" wie das Letzte: aber allerdings nicht bloss der Anfang, sondern auch das Ende, Resultat, sofern es aus sich selbst resultirt. Das eben ist der Begriff des Geistes.

Aus dem Wesen Gottes als des Geistes folgt also nothwendig sein Offenbarwerden für den Menschen oder die Thatsache der Religion. Wie aber — diess ist die weitere Frage — wird der Mensch sich dieser Offenbarung Gottes bewusst? In welcher subjektiven Bewusstseinsform verwirklicht sich in ihm die Religion, dieses Verhältniss von Geist zu Geist? Der Geist als endlicher steht zunächst im Verhältniss zur Natur als einem Aeusserlichen, und ist darin unfrei; aber da er seinem Wesen nach doch frei ist, so widerspricht dieses unfreie natürliche Verhalten seiner wahren, höheren Natur als Geist; daher geht er aus diesem Widerspruch seiner selbst in seinen Grund, sein wahres Wesen zurück; „er ist eben diess, sich vom Nichtigen zu befreien und sich zu sich selbst zu erheben, zu sich in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Dieser Gang, der in seiner Nothwendigkeit aufgezeigt wird, hat zum letzten Resultat: die Religion als die Freiheit des Geistes in seinem wahrhaften Wesen; das wahrhafte Bewusstsein ist nur das vom Geiste in seiner Freiheit. In diesem nothwendigen Gang liegt der Beweis, dass die Religion etwas Wahrhaftes ist." — Hier haben wir in Kurzem den Grundgedanken der Hegel'schen Religionsphilosophie: sie weist die Religion als Wahrheit nach, indem sie in ihr den Gang und die Bewusstseinsform erkennt, durch welche der Geist aus seiner natürlichen Gebundenheit zur wahren, in seinem Wesen geforderten Freiheit in Gott sich erhebt. Man sieht auch, wie dieser Grundgedanke der Hegel'schen Religionsphilosophie mit der spätern Fichte'schen auf's engste zusammenhängt, während er zum Schleiermacher'schen „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl" sich zwar nicht als das ausschliessende Gegentheil, aber doch allerdings als die unleugbar höhere und reichere Wahrheit verhält.

Dieser Gang der Erhebung des Geistes über seinen natürlichen Selbstwiderspruch zu seinem wahren und freien Wesen, was die Religion nach ihrer subjektiven Seite im Allgemeinen ist, wird nun von Hegel in drei Formen, die sich zugleich als aufsteigende Stufen in der Entwicklung des Geistesbewusstseins verhalten sollen, beschrieben. Sie sind: Gefühl, Vorstellung und Gedanke.

Bei der Besprechung des Gefühls lässt sich Hegel auf eine eingehende Polemik gegen die Gefühlstheorie der Glaubensphilosophen und Schleiermacher's ein, deren treffende Wahrheit man um desswillen

nicht unterschätzen sollte, weil allerdings auch Einseitiges und Schiefes hart daneben mit unterläuft. Die Sätze, Gott sei uns im Gefühl gegeben, oder wir wissen von Gott unmittelbar, sind nach Hegel zwar ganz richtig und keineswegs zu negiren, aber auch ganz trivial, so sehr, dass eine Religionswissenschaft, die sich auf sie beschränkte, nicht werth wäre zu existiren. Der grosse Fehler jenes Standpunkts liegt nicht in dem, was er sagt, sondern liegt darin, dass er nichts weiter als diess Selbstverständliche zu sagen weiss und gesagt wissen will. dass er das unmittelbare Wissen für das einzige religiöse Wissen ausgeben will. Eine auf solcher Beschränkung fussende Theologie ist ebenso sehr „der geoffenbarten Religion entgegen als der vernünftigen Erkenntniss“. Das Gefühl ist nach Hegel die unmittelbare Form, in welcher ein Inhalt im Bewusstsein als der unsere, seine Bestimmtheit als unsere eigene gesetzt ist. Aber diese Form kann erfahrungsgemäss den mannigfaltigsten und widersprechendsten Inhalt haben, das Niederträchtigste wie das Höchste, das Wahrste wie das Nichtigste. „Dass ein Inhalt im Gefühl ist, macht für ihn selbst nichts Vortreffliches aus; Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus, sondern es sprosst die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wucherndsten Unkraut.“ Ebensowenig hängt, ob ein Inhalt existire, davon ab, dass er im Gefühl sei; denn auch Eingebildetes, das nie existirt hat noch existiren wird, ist darin. Solche Menschen, die sich auf ihr Gefühl berufen, wenn die Gründe ausgehen, muss man stehen lassen, räth Hegel; „denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns, darüber können wir uns verständigen; der Sache unterwerfen wir uns; sie ist das Gemeinsame; zum Gefühl übergehend, verlassen wir es; wir ziehen uns zurück in die Sphäre unserer Zufälligkeit und sehen nur zu, wie die Sache sich da vorfindet.“ Bis hierher wird man Hegel beistimmen können; dagegen verirrt er sich nach der andern Seite hin, wenn er das Gefühl weiterhin als das bezeichnet, was der Mensch mit dem Thiere gemein habe, als die thierische, sinnliche Form: da ist das geistige Gefühl, um welches es sich hier ja allein handeln kann, in unzulässiger Weise verwechselt mit der sinnlichen Empfindung, die davon gänzlich verschieden ist.

Kann denn nun aber das Wahre und Gute nicht auch im Gefühl sein? Diess zu leugnen ist so wenig Hegel's Meinung, dass er vielmehr ausdrücklich sagt, es sei „wesentlich, dass aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen sei", weil er nur so wahrhaft der unsere, unser persönliches Eigenthum werde. Die Religion muss allerdings in's Herz gebracht werden, damit das Individuum religiös gebildet werde; das Herz, Gefühl muss durch Aufnahme des wahren geistigen Inhalts gereinigt, gebildet werden, so wird es dann selbst erst das wahre, höhere, gute Gefühl. Er macht dabei auch noch die beachtenswerthe Bemerkung, dass „Gott im Herzen haben" noch mehr besagen wolle, als nur ein Gefühl von Gott haben, denn während das Gefühl nur momentan, zufällig, flüchtig sei, so sei unter „Herz" das Gefühl als fortdauernde, feste Weise unserer Existenz gemeint, das, was wir nicht bloss augenblicklich, sondern immer sind, unser Charakter, unsere Grundsätze, Gewohnheiten und feste Art unserer Handlungsweise.

Hiernach erscheint also offenbar das Herz oder die habituelle Weise des Fühlens und Wollens als die feste Form, in welcher die Wahrheit zum bleibenden individuellen Besitz und zu fruchtbarer Triebkraft wird; andererseits wird aber auch wieder gesagt, das Herz sei die Quelle, d. h. die erste Weise, in welcher solcher Inhalt am Subjekt erscheine, wie das Samenkorn die erste Weise der Existenz der Pflanze, so das Gefühl die erste eingehüllte Weise des zu entwickelnden geistigen Inhalts. Fasst man beides zusammen, so sollte man meinen, es ergäbe sich hieraus, dass das Gefühl wie Anfang, so Ende, Ausgangs- und wieder Ziel- und Ruhepunkt des religiösen Bewusstseins sei, zwischen welchen beiden Enden eben die theoretische und praktische Thätigkeit der Vorstellungen und des (inneren) Cultus die lebendige Vermittlung wäre. Und diess wäre dann in der That auch die Wahrheit der Sache. Allein diese richtige Ansicht wird nun allerdings bei Hegel dadurch wieder in verhängnissvoller Weise verrückt, dass er die bleibende und nothwendige Bedeutung des Gefühls bei der Religion, die er doch selber im Obigen so treffend angedeutet hatte, in dem Fortgang wieder fallen lässt und die Sache so darstellt, als ob das Gefühl nur die erste noch unvollkommene und daher zu überwindende, in Vorstellung und Gedanken aufzuhebende Bewusstseinsform der Religion wäre. Es ist der durchgängige methodologische Grundfehler seiner Dialektik (den er übrigens ebenfalls von

Fichte überkommen hat), der ihn auch hier verführt, ein Uebergehen von einer Form in die andere als höhere, sonach ein negatives Verhältniss des Verschwindens, Aufgehens des Einen in dem Andern auch da zu statuiren, wo doch in Wahrheit ein durchaus positives Verhältniss des Zusammenseins und Wechselwirkens verschiedenartiger gleichwesentlicher Geistesformen stattfindet. Dies zeigt sich sehr deutlich schon in der Art, wie der Uebergang von Gefühl zu Vorstellung vorbereitet wird, indem hier das Gefühl geradezu als ein tadelnswerthes Verhalten hingestellt wird: „Das Gefühl ist darum etwas so beliebtes, weil der Mensch seine Partikularität darin vor sich hat. Wer in der Sache lebt, in den Wissenschaften, im Praktischen, der vergisst sich selbst darin, hat kein Gefühl dabei — das Gefühl ist Reminiscenz seiner selbst — er ist denn so mit seiner Besonderheit ein Minimum; die Eitelkeit, die Selbstgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält, als sich selbst und nur im Genuss ihrer selbst bleiben will, appellirt an ihr eigenes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objektiven Denken und Handeln." — Diess ist nun offenbar das andre, gleich fehlerhafte Extrem zur Gefühlstheorie. Es erinnert diese Herabsetzung des Gefühls als eitlen Selbstgenusses ganz an den ähnlichen Uebergang von der Moralität zur Sittlichkeit in der Rechtsphilosophie Hegel's, wo die erstere, die im Gewissen des Subjekts liege, dadurch herabgesetzt wird, dass das Gewissen als die stets auf dem Sprunge zum Bösen befindliche abstrakte Subjektivität dargestellt wird. — Es leuchtet aber ein, dass die dialektische Aufhebung des Gefühls in höhere Bewusstseinsformen mit Hegel's eigenem treffendem Wort, dass die Wahrheit, um ganz unser Eigenthum zu werden, in das Gefühl, das Herz aufgenommen werden müsse, ebenso wie mit seiner Auffassung des Cultus als des mystischen Aktes der Religion in Widerspruch tritt. Wir werden also sagen müssen, dass es hier, wie sonst oft, der Fehler des methodologischen Prinzips seiner Dialektik gewesen ist, was die richtigeren Grundgedanken verrückt und sachlichen Irrthum von allerdings weittragenden Folgen in seine Religionsphilosophie gebracht hat.

Die nächsthöhere Bewusstseinsform der Religion ist also die Vorstellung oder innere Anschauung, in welcher das Bewusstsein seinen Inhalt, mit welchem es im Gefühl unmittelbar eins war, gegenständlich vor sich hat. Die Wahrheit ist in der Religion in der Form der

Vorstellung, das ist's, was sie von der Philosophie unterscheidet, welche diese Form abstreift und in die des Begriffs verwandelt. Die Vorstellung hat sinnliche Formen, die aus der unmittelbaren Anschauung genommen sind, in denen aber ein geistiger Gehalt, eine höhere Bedeutung ausgedrückt ist; sie ist Wahrheit im sinnlichen Bild oder im „Sinnbild". Von der Art ist die ganze heilige Geschichte: sie hat Göttliches zum Inhalt, das aber in sinnlichen Bestimmungen als zeitliches Nacheinander und räumliches Nebeneinander erscheint; so wenn das Verhältniss Gottes zur Welt vorgestellt wird als die Geschichte von Gottes Schaffen der Welt; oder auch, wenn das Wesen Gottes in einzelnen gegen einander äusserlichen und zufälligen Inhaltsbestimmungen (Eigenschaften) vorgestellt wird. Immer ist diess die Weise der Vorstellung, einen geistigen Inhalt, der ein Mannigfaltiges von Bestimmungen als Einheit enthält, entweder als eine einfache Einheit ohne seine Bestimmungen (abstrakt) zu nehmen, oder aber seine Bestimmungen ohne die zusammenhaltende Einheit des Gedankens isolirt, gegen einander veräusserlicht zu nehmen; in jenem Fall kommt es überhaupt nicht zu einer näheren Erkenntniss des Inhalts, in diesem wird zwar der Inhalt herausgesetzt in seine Besonderheiten, aber so, dass das innerlich Zusammengehörige und nur in seiner Einheit Wahre jetzt auseinanderfällt in ein Nebeneinander von einseitigen und in dieser Einseitigkeit widersprechenden Bestimmungen (z. B.: der Mensch ist frei, der Mensch ist auch abhängig). Damit hängt endlich zusammen, dass die Vorstellung nicht die Nothwendigkeit ihres Inhalts begreift, sondern denselben stets nur als einfach Gegebenes, als positive, aber zufällige Thatsache hinnimmt.

In allen diesen Beziehungen ist es das Denken, welches den Mangel der Vorstellung aufhebt: Einmal löst es die abstrakte Einfachheit, in welcher der Inhalt in der Vorstellung erscheint, in die Mannigfaltigkeit der inneren Bestimmungen auf, entwickelt, bringt in Fluss, scheidet das Unterschiedliche. Sodann bezieht es die isolirten Bestimmungen der Vorstellung auf einander und bringt damit den Widerspruch zwischen ihnen zum Bewusstsein (so entsteht also der Widerspruch allerdings erst mit dem Denken, aber keineswegs, als ob er durch dieses erst gemacht würde, wie die Gefühlsphilosophen meinen, sondern sofern er dadurch erst zum Vorschein gebracht wird); es ist reflektirend, urtheilend, wo die Vorstellung nur unmittelbar

anschauend war. Und endlich fasst das Denken die verschiedenen isolirten Bestimmungen der Vorstellung, die als solche zufällig und widersprechend waren, zur inneren Einheit des Gedankens als dessen verschiedene Momente oder Seiten zusammen, es begreift das Entgegengesetzte in seiner Einheit, das Zufällige in seiner Nothwendigkeit. So erhebt das Denken den Inhalt des unmittelbaren Wissens zum vermittelten, seiner Gründe bewussten, und in seine Bestimmungen entfalteten Wissen oder zur entwickelten Erkenntniss. Nichts anders als diess ist auch der Sinn der sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, die das unmittelbare Gottesbewusstsein freilich voraussetzen, aber keineswegs durch dasselbe unnöthig gemacht werden, sofern sie nichts anders sind als Darstellung des Ganges der Vernunft in der Erhebung vom Endlichen zum Gedanken Gottes.

Hegel bespricht hierbei besonders eingehend das Verhältniss des reflektirenden zum wahrhaft vernünftigen oder spekulativen Denken. „Die Reflexion ist die Thätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zu Stande zu bringen." Desswegen ist das blosse Reflektiren der Religion nicht angemessen. Es fixirt den Verstandesgegensatz des Endlichen und Unendlichen als völlig ausschliessenden und unvermittelten. Dabei wird aber das jenseitige Unendliche, welches das Endliche ausser sich hat, eben damit selbst zu einem begrenzten, also endlichen Ding; und umgekehrt indem das Ich als das über seine Endlichkeit reflektirende auch schon über dieselbe hinaus ist und in seinem Reflektiren selber seine Schranke zu setzen sich bewusst ist, erscheint damit das Endliche gerade wieder als das Unendliche, als das einzig Wesenhafte, durch welches das jenseitige Unendliche als der blosse Widerschein seines Selbst gesetzt sei. So schlagen die Gegensätze der Reflexion in einander um und die Demuth des endlichen Ich wird zum Hochmuth der gottlosen Selbstvergötterung. Hingegen fordert die Religion, dass ein Standpunkt aufgezeigt werde, wo das Ich in seiner partikulären Subjektivität ebenso negirt wie zugleich nach seinem wahren Selbst, nach seiner wesentlichen Freiheit erhalten sei in dem wahrhaft Unendlichen. Denn die Religion ist eben selbst diess Thun, diess Erhalten des wahren Selbst in Gott durch Aufgeben des endlichen, selbstischen Ich. Daher kann diess Wesen der Religion nur völlig begriffen werden in einem Denken, welches

über den Gegensatz der Reflexion hinaus die Einheit beider im wahrhaft Unendlichen erkennt. Hier ist dann das Endliche Moment des göttlichen Lebens, das Unendliche aber diese Bewegung in sich selbst: sich selbst zu verendlichen und das Endliche wieder in sich selbst aufzuheben. Im Ich, das sich als endliches im religiösen Bewusstsein aufhebt, kehrt Gott zu sich zurück; daher ist die Religion nicht bloss unser Wissen von Gott, sondern zugleich „das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes, das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes", der seine Selbstunterscheidung als endliches Bewusstsein durch Hinausgehen über die Endlichkeit in der Religion wieder zur Einheit aufhebt. Wenn hierbei Gott, der absolute Geist, zunächst als das durch den endlichen Geist vermittelte Resultat erscheint, so bemerkt doch Hegel nachdrücklich, dass diess nur der Gang unserer vom endlichen Bewusstsein ausgehenden Betrachtung so mitsichbringe, dass aber im Resultat selber schon diess liege, sich als (blosses) Resultat aufzuheben und vielmehr das schlechthin Erste zu sein. Denn indem das, was für unseren Gang der Betrachtung zunächst als das Erste erschien: die endliche Welt, sowohl die Natur als der endliche Geist, im Resultat selber vom Unmittelbaren zum Gesetzten, zum blossen Mittel für den absoluten Geist degradirt wird, wird ebendamit der absolute, seiner selbst sich bewusste Geist als das in Wahrheit Erste und Setzende, die endliche Welt aber als das durch ihn Gesetzte erkannt, welches die Bestimmung hat, sich zu ihm zurückzubewegen. Sehr klar drückt er endlich diese spekulative Gottesidee so aus: „Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so dass beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, dass die Einheit der Geist ist, kein Drittes, worin beide neutralisirt werden, sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist einmal eine Seite und das andremal das, was über die andre Seite übergreift und so die Einheit beider ist." Hiermit ist auch der Unterschied der Hegel'schen Gottesidee von der des Schelling'schen Identitäts-Systems und der Schleiermacher'schen Dialektik klar angegeben. Bei den Letzteren ist Gott nur die Indifferenz d. h. Negation des Gegensatzes von Geist und Natur, die ausschliessende leere Einheit, also weder positiv schöpferisches, noch auch eigentlich geistiges Prinzip. Hier dagegen ist er die positive Einheit, welche den Gegensatz so in sich

schliesst, dass sie die beherrschende Macht darüber ist und im Setzen desselben zugleich über ihn übergreift, ebendaher das absolut geistige Prinzip, das zu beiden Gliedern des Gegensatzes sich nicht gleichmässig verhält, sondern im Einen (Natur) das Mittel und im Andern (Geist) den Zweck, im Mittel das Andere seiner selbst, im Endzweck aber sich selbst wieder-setzt.

Aus dieser auf Hegel's eigene Worte sich stützenden Darstellung dürfte sich klar ergeben, dass es ein Missverständniss ist, wenn die gewöhnliche (durch Strauss und Feuerbach aufgekommene) Auffassung Hegel so versteht, als ob Gott erst im endlichen Geist zum Geistsein käme, an sich geistloses, bloss physisches Prinzip wäre. Der Schein dieser Meinung ist ja freilich oft nahegelegt und sie könnte aus dem (verkehrten) Prinzip der dialektischen Methode gefolgert werden, wonach allerdings unsere Denkbewegung, für welche der Geist das Letzte der Erkenntniss ist, zugleich die Realbewegung des Absoluten selber sein soll. Allein dass das, was auf dem Standpunkt unseres endlichen Denkens als Letztes herauskommt, darum doch es nicht an sich sei, vielmehr in Wahrheit der absolute Geist das Erste und der Grund, der alles Andere nur als Mittel seiner Erscheinung setzt: das ist so klar, als nur möglich, als Hegel's eigentliche Meinung wiederholt und am Klarsten in obigen Sätzen ausgesprochen.

Damit hängt unmittelbar auch das weitere Missverständniss zusammen, als ob nach Hegel der endliche Geist schon, wie er als natürlicher ist, mit Gott eins oder gar die einzige Gottheit wäre. Diese (ebenfalls durch Strauss und Feuerbach aufgekommene) Auffassung ist die denkbar ärgste Verzerrung von Hegel's wirklicher Lehre. Mit ihr wäre der baare Naturalismus auf den Thron erhoben; davon aber konnte nichts ferner sein als Hegel's Idealismus, der nur die konsequente systematische Ausführung von Fichte's hochsittlichem Idealismus war. Der Geist, sofern er noch erst der natürlich bestimmte ist, ist eben damit noch zur Natur gehöriges, in Wirklichkeit ungeistiges, wenn gleich zur Geistigkeit angelegtes Dasein und eben damit das Andere gegen Gott, das erst mit Gott wirklich eins werden soll. Und dazu bedarf es der ganzen schweren Arbeit der Weltgeschichte und jedes Lebenslaufs, der Arbeit sittlicher Bildung, religiöser Opfer und Erhebung und intellektueller Selbstbesinnung und Erkenntniss. Das alles ist nöthig, damit vom ungöttlichen Ich die Schlacke der Natür-

lichkeit und Endlichkeit weggeschmolzen und der edle Kern des wahren göttlichen Selbst an's Licht gebracht werde. Jenes Bibelwort: „Wer seine Seele verliert, der wird sie erhalten zu ewigem Leben" — es ist das Thema der Hegel'schen Religionsphilosophie, ebensogut und noch völliger, wie das der Fichte'schen. Der ganze Abschnitt über den Kultus ist eine Variation jenes Wortes. Und dieser Abschnitt ist der Kern der Hegel'schen Religionsphilosophie. Hier verbindet sich religiöse Tiefe mit der Kraft der Spekulation zu innigem und natürlichem Bunde und erweist sich also der sonst für unlöslich gehaltene Zwiespalt zwischen Fühlen und Denken als wohl überwindlich, wenn nur beide tief genug gehen*). Mit Recht sagt Hegel, dass gerade zwischen der wahrhaften vollendeten Religion und der Philosophie kein sachlicher Widerspruch, sondern bloss Verschiedenheit der Form bestehen könne; die christlichen Cardinallehren von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung, dem heiligen Geist der Gemeinde seien nur durch ein spekulatives Denken wirklich zu begreifen.

Der Kultus ist nun vor Allem Glaube, diese lebendige Vermittlung des Ich mit dem absoluten Objekt. Er kann an den Menschen herankommen durch äussere Autorität, aber diess Aeusserliche bildet nur das Mittel, das eben wegfallen muss, wenn es zum rechten Glauben kommen soll. Dieser „ist das Zeugniss des Geistes vom Geiste und darin liegt, dass in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat, der Geist zeugt nur vom Geiste, die endlichen Dinge haben nur ihre Vermittlung durch äussere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist und das Zeugniss des Geistes ist in sich lebendig." Von äussern Zeugnissen und Beglaubigungsmitteln, wie Wundern, kann wohl der Glaube anfangen, aber so ist er noch erst formeller Glaube, an dessen Stelle der wahre Glaube treten muss. Wird dieses nicht unterschieden, so muthet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann; es wird dann, was doch höchstens nur ein Mittel zum wahren Glauben sein kann, für sich als selbst wesentlicher Glaubensartikel gefordert. Der so geforderte Glaube ist Glaube an einen Inhalt, der zufällig ist, also nicht der wahre sein kann, denn der wahre Glaube hat keinen zufälligen Inhalt. Ueber

*) Vgl. dazu auch Constantin Rössler's Beurtheilung der Hegel'schen Religionsphilosophie. („Das deutsche Reich und die kirchliche Frage", 272—82).

jenen zufälligen Glauben ist die Aufklärung Meister geworden und die Orthodoxie wird ihn nicht mehr erhalten können. „Ob bei der Hochzeit zu Cana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig, und ebenso zufällig, ob Jenem die verdorrte Hand geheilt wurde; denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern, denen Niemand sie heilt u. s. w. Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist diess geistig; denn es offenbart sich der Geist nur dem Geiste.“

Der rechte Glaube und seine innere Beglaubigung durch den sich in ihm bezeugenden und damit ihn selbst erzeugenden göttlichen Geist ist nun also das innere und zwar das erste Moment des Kultus. Der Kultus ist aber näher ein (inneres) Handeln, das zum Zweck hat das Dasein Gottes im Menschen, die Thätigkeit, „mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschliessen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir,“ und in dieser Einheit mir „den höchsten, absoluten Genuss zu geben.“ Näher ist nun aber diess Thun ein „zweiseitiges“, ein Thun Gottes: Gnade, und ein Thun des Menschen: Opfer, Hingabe seiner selbst; nicht als ob beides zwei äusserlich sich gegenüberstehende, einander begrenzende Thätigkeiten wären, so dass die göttliche Gnade des Menschen Freiheit ausschlösse und dieser bloss als passives Material, als Stein dabei wäre, sondern „es soll der Zweck, das Göttliche, werden durch mich in mir“, das Aufgeben meiner Selbstheit ist meine Aktion, meine Arbeit, aber es ist zugleich die Gottes, der zum Menschen sich bewegt und im Menschen durch Aufhebung des bloss Menschlichen Dasein gewinnt. „Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt“. Das Gute ist hier nicht mehr bloss leeres Sollen, Ideal, das durch mich, durch meine subjektiv-menschliche Kraft, erst hervorgebracht, in eine gottverlassene Welt hineingebracht werden soll; nein, es ist selbst „göttliche Macht, ewige Wahrheit“, die in mir und durch mich sichselbst verwirklicht, indem ich im Opfer der Selbstentsagung mich ihrem Wirken hingebe. — So gewiss es ist, dass damit der Herzpunkt der christlichen Heilslehre richtig getroffen ist, so gewiss auch, dass dieser tiefreligiöse Gedanke zugleich die richtige Consequenz des oben entwickelten spekulativen Religionsbegriffes und dieser ganzen Spekulation ist.

Nachdem dann noch die Stufen und Formen des Kultus auch in seiner äussern Darstellung besprochen sind, schliesst der prinzipielle Theil von Hegel's Religionsphilosophie mit einer höchst geistvollen Besprechung des Einflusses der Religion auf die sittlichen Zustände und Staatsverfassungen. Hegel ist der Ansicht, dass im Allgemeinen die Religion und die Grundlage des Staates ein und dasselbe sei, sofern beide ihren Boden in der Gesinnung haben, in der Grundanschauung des Menschen von seinem Wesen und seiner Bestimmung. Daher habe Unfreiheit in der Religion auch Unfreiheit im Staat, ein schlechter Begriff von Gott auch schlechte Gesetze und Regierung zur Folge. Oder, wo der Staat zwar das Prinzip der Freiheit zur Grundlage seiner Verfassung mache, die Religion aber dasselbe nicht anerkenne, da treten jene grossen Conflikte ein, wie zwischen dem modernen Staat und der katholischen Kirche — Conflikte, in welchen der Staat nach Hegel's Ansicht mit Gewalt gegen die Anhänger der ihm feindlichen Religion verfahren und sie von der Regierung verdrängen soll; „die Religion als Kirche muss dann äusserlich nachgeben.“ Dass damit freilich die Lösung des grossen Gegensatzes noch nicht gegeben ist, sofern doch in der Gesinnung der Bürger das staatsfeindliche Religionsprinzip in Geltung bleibe, kann Hegel selbst nicht verkennen. Ebenso sieht er klar, dass mit einer blossen Scheidung zwischen Staat und Religion die „Collision noch weit davon entfernt ist, gelöst zu sein.“ Denn die Form, in welcher die Wahrheit für das Volk vorhanden ist und die letzten Grundsätze der Sittlichkeit für das Volk Geltung haben, ist eben immer nur die Form einer vorhandenen Religion; hängt nun diese nicht mit den Prinzipien der Freiheit zusammen, so bleibt (im modernen Staat, versteht sich) immer unaufgelöste Entzweiung, feindliches Verhältniss, das gerade im Staat nicht stattfinden soll. Hierin sind die protestantischen Staaten zum voraus im Vortheil, sie stehen dem Prinzip nach in Uebereinstimmung mit der Religion, sofern der Protestantismus das Moment der subjektiven Freiheit, des Gewissens, der eignen Ueberzeugung, ausdrücklich fordert.

Der zweite Theil der Hegel'schen Religionsphilosophie behandelt „die bestimmte Religion“ d. h. die Religion in den verschiedenen vorchristlichen Stufen ihrer geschichtlichen Verwirklichung. Diese einzelnen positiven Religionen sind Erscheinungen besonderer Momente

des Begriffs, einseitige Dartellungen des Wesens der Religion, diesem selbst nicht entsprechend, aber darum doch die durch den Begriff selbst geforderten nothwendigen Entwicklungsstufen seiner Selbstverwirklichung. Hegel unterscheidet: die unmittelbare oder Naturreligion, die der Kindheit der Menschheit entspricht, dann die der geistigen Individualität, entsprechend dem Jünglingsalter, der hervortretenden geistigen Freiheit; in dieser wieder die drei Formen: Religion der Erhabenheit oder Judenthum, der Schönheit oder griechische und der äussern Zweckmässigkeit oder römische Religion. Darauf schliesst „die absolute Religion", in welcher der Begriff selbst Erscheinung wird, das Christenthum, gleichsam die Religion des reifen Mannesalters. Unwillkürlich erinnert diess an Lessing's Auffassung der Religionsgeschichte als einer Erziehung des Menschengeschlechts; eine Vergleichung dieser mit Hegel's Philosophie der Religionsgeschichte zeigt aber mehrfachen Fortschritt und Vorzug der letztern. Einmal ist hier erst die Idee der immanenten Geistesentwicklung rein durchgeführt, was bei Lessing in Folge des schwankenden Offenbarungsprinzips noch nicht ebenso der Fall war; sodann ist bei dem Letztern der Gesichtskreis ein viel beschränkterer, sofern fast nur die biblische Religion in das Auge gefasst, die heidnische bloss gelegentlich gestreift wird, so weit sie mit jener sich direkt berührt, während Hegel den ganzen Umkreis der Religionen (soweit sie ihm und seiner Zeit aufgeschlossen waren) in die philosophische Betrachtung einfügt; endlich lässt sich nicht leugnen, dass Lessing noch ziemlich stark in dem Fehler des geschichtslosen Rationalismus des 18. Jahrhunderts befangen ist, der an die individuellen historischen Gestalten die abstrakte Schablone der Vernunftreligion anlegte und sie darauf hin ansah, wie weit sie dieser entsprechen oder nicht; Hegel hingegen sucht jede Religion aus ihrem eigenen immanenten Prinzip heraus als individuelles Moment in der Entwicklung der Idee der Religion zu begreifen und steht damit prinzipiell wenigstens (wie weit auch in der Ausführung? ist eine andere Frage) auf dem Boden der objektiv geschichtlichen Betrachtung, die eben wesentlich durch ihn zur allgemein gültigen Herrschaft gekommen ist. In dieser Beziehung steht Hegel Herder viel näher, als Lessing; und ich glaube, dass dieser bedeutende Fortschritt, den uns Hegel's Religionsphilosophie über Lessing wie Kant hinaus darstellt, ohne das Zwischenglied der Herder'schen „Ideen zur

Philosophie der Geschichte" kaum zu begreifen wäre. Vor Herder hat übrigens Hegel den richtigeren Blick für den Ausgangspunkt und für das allgemeine Entwicklungsgesetz der Religion voraus, während wir bei Ersterem das bessere Verständniss der mannigfachen natürlichen Bedingungen und Faktoren des religiösen Bewusstseins (wie der Natureindrücke, der poetischen Anschauungen u. dgl.) finden. Auf diese zwei Punkte mag hier noch etwas eingegangen werden, während wir das übrige religionsgeschichtliche Detail um so eher übergehen können, als Hegel's Charakteristiken der einzelnen Religionen auf noch zu unsicherer und lückenhafter historischer Kunde ruhten.

Die Parthie über den Anfang der Naturreligion oder den „Urstand" der religiösen und sittlichen Menschheit ist ein wahres Cabinetsstück feiner und geistvoller, kritisch-spekulativer Untersuchung. In der Vorstellung von einem paradiesischen Urstand von hoher Vorzüglichkeit und seither unerreichter Vollkommenheit, von einem goldenen Zeitalter seliger Güte und ungetrübter Gottesgemeinschaft u. s. w. liegt nach Hegel die Verwechselung des Ersten nach dem Begriff mit einem Ersten der äusseren Realität, der Erscheinung. Der Begriff, das Ansich, die Anlage des Menschen ist allerdings diess, Geist zu sein, vernünftig zu denken und zu wollen, die Natur und Gott zu erkennen; aber diese Idee des Menschen wird nun mythisch vorgestellt (und diess ist, beiläufig, eines der schlagendsten Beispiele für die oben bezeichnete Eigenthümlichkeit der „Vorstellung" auf religiösem Boden) als ein Vergangenes, nicht als das Innere, das bleibende Wesen und der anfängliche Entwicklungsgrund und Entwicklungstrieb, sondern als unmittelbare Existenz, als äusserer Anfangszustand. Allein der Begriff ist nicht selbst Zustand, sondern die Realisirung desselben macht erst Zustände, und diese Realisirung muss von ganz anderer Art sein als sie in der mythischen Vorstellung erscheint. Der Geist muss, um wirklich Geist, vernünftiges Denken und freies Wollen zu sein, sich aus seinem Versenktsein in die Natur erst zurückziehen, sich mit ihr entzweien, um erst durch die Entzweiung hindurch die Versöhnung, die wahre selbstbewusste Einigkeit zu gewinnen. Hingegen ist die unmittelbare Einheit des Geistes mit der Natur so wenig ein Zustand höherer Vorzüglichkeit, dass es vielmehr der des Geistes unwürdige, seiner höheren Bestimmung gerade entgegengesetzte Zustand der Rohheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt ist; nur auf dieser thieri-

schen Dumpfheit, dem Fehlen des sittlichen Bewusstseins beruht die „Unschuld“ des Naturmenschen. Der Verlust derselben war daher so wenig ein unheilbares Unglück, dass es vielmehr eine göttliche Nothwendigkeit war: „Das ist die ewige Geschichte der Freiheit des Menschen, dass er aus dieser Dumpfheit, in der er in seinen ersten Jahren ist, herausgeht, zum Licht des Bewusstseins kommt, näher, dass das Gute für ihn ist und das Böse.“ Allerdings erscheint dem Menschen diess Heraustreten aus der dumpfen Bewusstlosigkeit in das Licht des Bewusstseins, des sittlichen Gesetzes, der Zucht und Arbeit, zunächst als ein Uebel; aber es ist diess doch nur die eine Seite, die andere aber ist, dass im Uebel zugleich schon der Quell der Heilung liegt — was beides Hegel höchst geistvoll an der biblischen Paradieses- und Sündenfalls-Sage hervorhebt. Ist der Wille des Guten nur das Resultat der von der Selbstheit reinigenden Erziehung und Arbeit, ist die Erkenntniss der Wahrheit und Gottes nur das Resultat des über die Sinneswahrnehmung wie über die Verstandesabstraktionen sich erhebenden Denkens: so kann die natürliche Unmittelbarkeit nicht die wahrhafte Existenz der Religion sein, vielmehr „ihre niedrigste, unwahrste Stufe“. Jetzt sind diese Gedanken allerdings so ziemlich in das Gemeinbewusstsein der gebildeten Welt übergegangen und darüber hat man, wie gewöhnlich, vergessen, auf welchem Baum diese Frucht gewachsen ist.

Wenn wir nun aber weiter fragen wollten, durch welche psychologischen Prozesse, unter welchen inneren Motiven und äusseren Reizen und Anlässen der Hergang der religiösen Entwicklung der Menschheit aus diesem Urzustand heraus zu denken sei? so dürfen wir auf eine derartige Frage bei Hegel eine befriedigende Antwort nicht erwarten. Dass ihm diese realistische, geschichtlich-psychologische Betrachtungsweise fern lag, war durch seine ganze dialektische Methode gegeben. Statt auf eine derartige Frage einzugehen, überrascht er uns hier nun wieder mit dem — man sollte meinen, schon im ersten Theil abgethanen — „metaphysischen Begriff“. In ihm, in der logischen Dialektik seiner Momente, soll auch der geschichtliche Hergang und Fortgang des religiösen Bewusstseins der Menschheit seine nothwendige und genau zutreffende Begründung finden. Es ist diess freilich nur die Consequenz des formalen Prinzips dieser Philosophie überhaupt, nach welchem die logischen, formalen Verhältnisse und Bewegungen

unseres Denkens unmittelbar zugleich die realen Verhältnisse und Bewegungen (Prozesse) des Wirklichen sein sollen. Dass nun aber eben dieses die Methode seiner Philosophie bestimmende Formprinzip die schwache Seite derselben bilde, ist mit Recht jetzt wohl allgemein anerkannt. Auch für die Religionsgeschichte kann es sich jetzt nicht mehr darum handeln, aus der Dialektik des Begriffs des Unendlichen die positiven Religionen zu konstruiren. Denn wir wissen, dass der Faktoren, welche im Leben der Völker zur Bildung, Entwicklung, Umbildung ihrer Religion zusammenwirken, zu viele sind und jeder wieder zu vielfach von innen und aussen bedingt, als dass das apriorische Schema einiger abstrakten Categorieen an die Mannigfaltigkeit und individuelle Bestimmtheit des Wirklichen irgend zutreffend hinanreichen könnte. Hier gilt es desshalb, den Idealismus Hegel's durch einen besonnen auf die geschichtliche Thatsächlichkeit sich stützenden Realismus zu ergänzen. Wobei man nur freilich andererseits wieder nicht vergessen sollte, dass alle wissenschaftliche, zumal philosophische Verarbeitung des empirischen Stoffes in letzter Instanz doch keinen andern Zweck haben kann als den: die Ideen, die Vernunft, die Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit, die im Wirklichen als das innerlichst Wirkende drinstecken, herauszubringen und an's Licht des Bewusstseins zu ziehen.

Alle die Vorzüge nun wie auch die Mängel seiner Religionsphilosophie koncentriren sich in der breit ausgeführten spekulativen Darstellung des Christenthums, die den dritten Haupttheil ausfüllt. Bezeichnend ist schon die Art, wie Hegel sowohl in der Religionsphilosophie als in der Philosophie der Geschichte den Uebergang zum Christenthum macht: es ist das Unglück der Zeit, die Negation der Volksgeister und ihrer schönen heitern Idealwelt durch das im römischen Cäsarenthum verkörperte Fatum, dieser Schmerz der gebrochenen Subjektivität ist's, aus welchem das Christenthum als die Religion der Versöhnung hervorging. Nun liegt ja gewiss hierin die Wahrheit, dass das Unglück der Zeit dem Christenthum den Weg bahnte und insofern die conditio sine qua non seiner Ausbreitung und seines Sieges war; allein diese negative Bedingung ist darum doch noch lange nicht der positive Erklärungsgrund des Christenthums. Dass das Christenthum seinen Ursprung aus dem Judenthum nahm und ohne dessen geschichtlich bedingte Heilshoffnung gar nicht zu begreifen wäre, das deutet Hegel nicht mit einem Wort an. Die

wirkliche geschichtliche Genesis wird auch hier — und es ist diess einer der eklatantesten Fälle dieser falschen Methode — ersetzt durch die Dialektik des Begriffs: wie in der Logik aus dem Nichts unmittelbar das Werden, so soll hier aus der Negation des freien Selbstbewusstseins der Völker unmittelbar die Religion der allgemeinen Freiheit hervorspringen. „Indem wir diese Religion betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke, nach der Weise des Geistes, der vom Aeusserlichen anfängt, sondern wir gehen vom Begriff aus", sagt Hegel im Eingang dieses Abschnitts*). Ist denn aber nicht nach Hegel's eigensten Prämissen der Begriff gerade in seiner Geschichte, in welcher er sein Dasein hat, zu finden? aus ihr also auch allein objektiv zu entnehmen? Und ist nicht gerade die Betrachtungsweise, welche den Begriff einer geschichtlichen Erscheinung nicht aus ihr selbst schöpft, sondern vom subjektiven Denken aus an die Sache heranbringt, eine „äusserliche"? Ueberlegen wir diess, so könnte man wohl nicht ohne Grund sagen, dass die realistische Wendung, die Forderung des Ausgehens vom Thatsächlichen, in welcher die Berechtigung der nachhegelschen Reaktion liegt, nur die Durchführung der wahren sachlichen Prinzipien dieses Systems gegenüber der falschen Methode seiner schulmässigen Darstellung sei.

Das Christenthum wird nun von Hegel im Allgemeinen charakterisirt als „die absolute Religion", in welcher der Begriff der Religion verwirklicht, mit der Erscheinung also eins sei; als „die offenbare Religion", in welcher das Offenbarsein des Geistes für den Geist, was die Religion an sich ist, auch für uns zum Bewusstsein gekommen ist, Gott also als der gewusst wird, der sich selbst in unserem Geiste als die Wahrheit und die Liebe bezeugt; ebendaher als „die Religion der Wahrheit und Freiheit", in welcher der Geist sich seiner selbst nach seinem wahren Wesen, nach seiner Einheit mit Gott bewusst wird und in dieser Aufhebung der Trennung, in dieser Versöhnung zugleich zu seiner wahren Freiheit gelangt. Hegel theilt dann seine Darstellung des Christenthums so ein, dass er zuerst Gott an und für sich, im Elemente der Ewigkeit betrachtet, dann Gott in seiner Selbstunterscheidung und Erscheinung im Elemente der Zeit, der Geschichte, endlich Gott in der Rückkehr aus der Erscheinung zu sich

*) Religionsphilosophie, Bd. II. (s. W. XII.) S. 166.

selbst, im Prozess der Versöhnung, als Geist der Gemeinde, der das Ewige in der Zeit ist; diese drei Formen bezeichnet er dann auch im Anschluss an die kirchliche Terminologie als: das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

In der christlichen Dreieinigkeitslehre findet er den Grundgedanken seiner spekulativen Gottesidee wieder: Dass Gott diese lebendige Thätigkeit des Sichvonsichunterscheidens und Zusichzurückkehrens, dieser ewige Prozess des Setzens und Aufhebens des Unterschieds ist. Von der „Dreiheit“ als Zahl soll dabei nicht die Rede sein, diese Form des Zählens hier hereinzubringen, wäre eine Gedanken- und Begrifflosigkeit; ebensowenig von „Person“, durch welche Bestimmung die Unterschiede gegen einander fixirt würden, die gerade als aufgelöst in der lebendigen göttlichen Einheit gesetzt sind; ebenso sind die Begriffe Vater, Sohn, Geist kindliche Formen der Vorstellung, Bilder für den wahren Gedanken, dass Gott nicht das abstrakte Eins, die unterschiedslose Identität der Verstandesreflexion oder die jenseitige Allmacht der jüdischen Religion sei, sondern „die konkrete Identität des Unterschiedenen“ oder „die ewige Liebe“; denn die Liebe ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind; diess „Im Andern bei sich selbst sein“, diess Anschauen, Fühlen und Wissen der Einheit im Unterschied — das ist die Liebe und eben das ist auch die christliche Gottesidee. Ein Geheimniss im gewöhnlichen Sinn des Wortes ist das Wesen Gottes nicht, am wenigsten in der christlichen Religion, wo sich eben Gott als diese in die Menschheit eingehende und sie zu sich erhebende Liebe geoffenbart hat; ein Geheimniss ist diess Einssein im Unterschied nur für die sinnliche Betrachtungsweise und für die Verstandesreflexion, welche überall die Unterschiede als feste fixirt und so zu unlöslichen Widersprüchen kommt. Aber alles Lebendige ist dieser Widerspruch in sich, ist ein stetes Entstehen und Wideraufheben des Widerspruchs; „nur der todte Verstand ist identisch in sich, aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst“. — Diese spekulative Deutung der kirchlich-trinitarischen Gotteslehre gehört jedenfalls zum Geistvollsten, was über dieses vielbehandelte Thema gesagt worden ist, und trifft den Kern der Sache so gut, als überhaupt ein Dogma, in welchem religiöse, historische und philosophische Motive sich zum wahren Wunderknäuel ver-

schlungen haben, durch spekulative Formeln entwirrt werden kann. Was ist denn die kirchlich-trinitarische Gotteslehre in ihrem Grund und Kern betrachtet anderes als eine Verknüpfung des hebräischen mit dem hellenischen Gottesbewusstsein, der Transscendenz des Einen überweltlichen Gottes mit der Immanenz des mannigfaltigen Göttlichen in der Welt und dem Menschenleben? Und die Hegel'sche Gottesidee — ist sie nicht eben auch die ganz analoge Verknüpfung der Spinozisch-Schellingischen Substanz mit der absoluten Subjektivität Fichte's? die Belebung der spröden starren Einheit, die jenseits des Gegensatzes als sein verschlossener Grund bleibt, durch den Prozess des Eingehens in die Endlichkeit und Sichvermittelns durch sie, um als „Einheit im Unterschied" ihr Gegentheil in sich selbst aufzunehmen? Und entspricht denn diese Anschauung nicht ganz dem apostolischen Wort: dass von Gott und durch ihn und zu ihm alle Dinge seien — einem Wort, in welchem die Kirche von jeher den Grundgedanken ihrer Trinitätslehre erkannt hat?

Ihre Höhe erreicht diese Philosophie des Christenthums in der Lehre von der Entzweiung und Versöhnung des Geistes, welche zum Tiefsinnigsten gehört, was über diese Grundidee der Erlösungsreligion gedacht wurde. Der im Wesen Gottes selbst schon liegende Unterschied erhält sein bestimmtes Dasein als selbständiges Anderes, als Welt, die aber, weil sie ihr Sein nur von Gott hat, zu ihrem Ursprung zurückzukehren, aus der Trennung zur Versöhnung überzugehen die Bestimmung hat. Der Unterschied kommt aber in der Natur noch nicht zur vollen Entwicklung, weil sie mit ihrem Ansich, ihrem Wesen noch eins bleibt, ihren Gesetzen treu gehorcht, aus der Substanz, der Nothwendigkeit ihres Seins nicht heraustritt. Der Mensch hingegen soll, was er an sich ist, auch für sich selbst sein oder vielmehr werden; es gehört also zu seinem Begriff, dass er seiner Natur, seinem Insichsein sich gegenübersetzt, in die Trennung seines Wesens und seines unmittelbaren Daseins eintritt. Und zwar ist das Bewusstsein selber schon der Akt, durch den diese Trennung gesetzt ist, denn das Bewusstsein ist das Unterscheiden seiner, dieses bestimmten Subjekts, von sich, seinem allgemeinen Wesen. In dieser mit dem Bewusstsein und durch dasselbe unmittelbar gesetzten Entzweiung des Subjekts mit seinem Begriff liegt nun eben auch der naturnothwendige Grund des Bösen. Denn indem der Mensch sich

als Subjekt, als dieses Einzelwesen setzt, ist natürlich auch sein Wille zunächst nur dieser einzelne Wille, ist also erfüllt mit dem Inhalt der Einzelheit, den partikulären Trieben und Neigungen, d. h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig. Das Böse ist also nicht die Entzweiung des Menschen mit einer ihm fremden Macht, auch nicht der Vernunft des Menschen mit der ihr fremden Sinnlichkeit, auch nicht der blosse Mangel an Kraft des Gottesbewusstseins gegenüber dem sinnlichen Bewusstsein, nein, es ist der innere Selbstwiderspruch des Geistes, seines Daseins und Fürsichseins als einzelnes Subjekt und seines allgemeinen Wesens als Geist. Ebendarum ist es mit der Freiheit des Menschen ganz unmittelbar als die erste Weise ihrer Erscheinung gegeben. Die Freiheit hat das wesentliche Moment jener Trennung in sich, sie wird durch das Bewusstsein des Fürsichseins gegen Anderes, auch gegen die Allgemeinheit und Vernünftigkeit des Willens. „In dieser Trennung ist das Fürsichsein gesetzt und hat das Böse seinen Sitz; hier ist die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit.“ Wenn die Kirche dieses dem Menschen von Grund aus anhaftende Bösesein als die von Adam her vererbte Erbsünde bezeichnet, die ihren Entstehungsgrund im Sündenfall Adams gehabt haben soll: „so ist diess auch wieder die sinnliche Weise zu sprechen; der erste Mensch will dem Gedanken nach heissen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein Einzelner, Zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der absolut Erste, der Mensch seinem Begriff nach. Der Mensch als Solcher ist Bewusstsein, eben damit tritt er in diese Entzweiung . . Die Entzweiung liegt im Begriff des Menschen überhaupt: die Einseitigkeit also, dass es vorgestellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorstellung der Mittheilung, die Erbschaft“.

Mit jenem natürlichen Zustand des Böseseins ist aber zugleich das Bedürfniss der Aufhebung desselben gegeben, denn die Entzweiung des Geistes in sich selbst ist zugleich sein tiefstes Unglück, unendlicher Schmerz. In seinem Extrem kommt der Widerspruch in doppelter Form zum Bewusstsein und bewirkt ein zwiefaches, gleich tiefes Gefühl der Unseligkeit: Einerseits fühlt sich das Subjekt in seiner Unangemessenheit gegen das Absolute, gegen sein Wesen, gegen sein Sollen, das ihm als der Eine reine Gotteswille des Guten gegenübertritt, fühlt

sich also innerlich gerichtet, gedemüthigt, zerknirscht und vernichtet — das Unglück des jüdischen Bewusstseins. Andererseits fühlt sich das Subjekt entzweit mit der Welt, von ihrer Unangemessenheit an sein Denken und Wollen zurückgetrieben in die Innerlichkeit seines selbstbewussten und freien Ich; aber indem es so seine Befriedigung durch die Flucht aus der Welt und Wirklichkeit, durch die Thatlosigkeit und Empfindungslosigkeit sucht, flieht es auch aus seiner eigenen Wirklichkeit, verliert allen konkreten Inhalt seines Willens, allen Werth seines Lebens, wird zum abstrakt freien d. h. leeren und nichtigen Ich, — diess das Unglück des römischen Bewusstseins, wie es im Stoicismus und Skepticismus zur Erscheinung kommt. So endet die Entzweiung, die den Standpunkt der natürlichen Menschheit bildet, in doppelter Einseitigkeit: in der Negation des Ich oder in der abstrakten Affirmation des Ich und Negation der Welt, und auf beiden Seiten zeigt sich gleichsehr das Bedürfniss des Geistes nach Versöhnung.

Dass die Entzweiung in den Geist selbst fällt, dieser also die unendliche Energie der Einheit besitzt, welche den Widerspruch aushält, darin liegt schon die objektive Möglichkeit der Aufhebung des Widerspruchs. Aber die Frage ist: wird das Subjekt aus sich selbst diese Aufhebung hervorbringen können? „Es ist eine gemeine Vorstellung, dass es diess könne.“ Das Subjekt steht ja selbst auf dem einen der Gegensätze und all' sein Thun ist so immer ein einseitiges, bleibt als solches (subjektives) bloss in abstrakter Freiheit, also eben in dem zu überwindenden Gegensatz befangen. Vielmehr: „die Einheit der Subjektivität und Objektivität, diese göttliche Einheit muss als Voraussetzung sein für mein Setzen, dann erst hat dieses einen Inhalt, sonst ist es subjektiv, formell. Mit der Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit.“ Diese nothwendige Voraussetzung, ohne welche der Gegensatz nicht im Subjekt und für dasselbe aufzuheben ist, ist eben die Erkenntniss der Wahrheit, dass der Gegensatz an sich schon aufgehoben ist, nämlich eben im Wesen des absoluten Geistes, sofern er die lebendige Einheit, die versöhnende Liebe ist; nur weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann seine Aufhebung auch für das Subjekt erreicht, die Versöhnung im Subjekt vollzogen, angeeignet werden. Der Mensch kann sich nur in Gott aufgenommen wissen, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes

ist, zu dem er sich äusserlich verhält, sondern sofern er in Gott sein eigen Wesen als Geist, als Freiheit, als Subjektivität bejaht weiss. Diese an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur kann nun aber nur dadurch dem Menschen zum Bewusstsein kommen, für ihn unmittelbare Gewissheit werden, dass ihm Gott als Mensch und der Mensch als Gott erscheint. Das, was die Natur des Geistes an sich ist, die Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu sein, tritt in das Bewusstsein der religiösen, nicht philosophischen Menschheit in der Form einer unmittelbaren Anschauung; so ist die Vorstellung der Gemeinde von der Gottmenschheit Christi aus einer inneren Nöthigung des religiösen Bewusstseins auf der Stufe der Erlösungsreligion erklärt; wohl verstanden: nicht um die Existenz eines Gottmenschen im kirchlichen Sinn handelt es sich hierbei, sondern um den Entstehungsgrund des Glaubens an die Gottmenschheit im Bewusstsein der Gemeinde. Wiefern zu dieser Entstehung der geschichtliche Christus eine wesentliche Ursache gewesen, wird von Hegel nicht näher untersucht, weil es ihm eben mehr um die prinzipielle Wahrheit und innere Nothwendigkeit jenes Glaubens als um die geschichtliche Form seines ersten Auftretens zu thun war. Doch finden sich Andeutungen darüber; in der Verkündigung des Reiches Gottes durch Christum habe sich das Bewusstsein ausgesprochen, dass die Versöhnung der Menschen mit Gott eine Wirklichkeit sei, und dass es also für den Menschen nur gelte, sich unmittelbar in diese Wahrheit, in das Reich der Liebe zu Gott zu versetzen. „In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die sie herausziehen aus dem leiblichen Interesse, ist diess vorgetragen. Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes! Selig sind, die reines Herzens sind! Solche Worte sind vom Grössten, was je ausgesprochen worden ist. Das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich grössere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates.“ Christus spricht dabei aus der reellen Einheit seines Bewusstseins mit dem göttlichen Willen und doch wesentlich als Mensch, in welchem das göttliche Wirken nicht als etwas Uebermenschliches, in Gestalt einer äussern Offenbarung kommt, sondern so, „dass diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen.“

Sollte je noch ein Zweifel sein über den Sinn dieser Hegel'schen

Deutung der kirchlichen Christuslehre, so löste sich dieser vollends in den tiefsinnigen Bemerkungen über die Bedeutung des Todes Christi für den Glauben der Gemeinde. Vorher war Christus Mensch, der durch seine Lehre und sein Leben den Menschen zum Bewusstsein brachte, was das Wahrhafte sei und die Grundlage ihres religiösen Bewusstseins ausmachen müsse: dass Gott nicht ein Drüben, ein Fernes, sondern in seinem Reiche gegenwärtig, dass er die Liebe sei, und dass diese Gewissheit uns zum eigenen Gefühl werden müsse. Aber die Worte des Menschen Jesus werden erst vom Glauben richtig, geistig aufgefasst, und dieser geistige Glaube ist erst die Frucht des Todes Christi. „Mit diesem Tode macht sich erst der Uebergang in das Religiöse; das Verhältniss zum blossen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniss, das vom Geiste aus verändert wird, so dass sich die Natur Gottes darin aufschliesst. Das Bewusstsein der Gemeinde, das so den Uebergang macht vom blossen Menschen zu einem Gottmenschen, zur Anschauung, zum Bewusstsein, zur Gewissheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, ist es, womit die Gemeinde beginnt und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist.“ Eben darum, weil diess höhere Bewusstsein vom Versöhntsein Gottes mit der Welt erst nach dem Tode Christi der Gemeinde in seiner vollen geistigen Bedeutung aufgegangen ist, fasste sie dann diesen Tod selbst als den Mittelpunkt der Versöhnung und schaute in ihm die absolute Liebe an, welche in der Endlichkeit selbst die Endlichkeit überwindet, den Tod, diese Negation, selbst wieder negirt.

Diess also ist an der Geschichte Christi, wie sie im Glauben der Gemeinde ist, die Hauptsache, die „Bedeutung“ (die ideale, religiöse Wahrheit): dass sie die Geschichte Gottes selbst ist, d. h. seine Natur als Geist, als Liebe, als das die Entzweiung der Endlichkeit versöhnende Prinzip zum Bewusstsein bringt. Und hierin liegt auch die einzige Beglaubigung, der Beweis ihrer Wahrheit, wogegen es auf äussere Beweise durch Wunder nicht ankommt, das ist eine geistlose Weise der Beglaubigung. In der Natur ist Gott und seine Macht nach ewigen Gesetzen, das wahrhafte Wunder aber ist der Geist selbst. Auch die Untersuchung der Wahrheit der Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen ist nach Hegel von der Kirche nur deswegen nicht anzunehmen, weil sie von dem Gesichtspunkt aus-

geht, als komme es auf das Sinnliche der Erscheinung an, auf die historische Beglaubigung, von der doch die geistige Wahrheit ganz unabhängig ist. Scheint hiernach die ideale Wahrheit nur gleichgültig gegen die Geschichtlichkeit ihrer Einkleidungsform sich zu verhalten, so geht Hegel noch einen bedeutsamen Schritt weiter in dem Satz: „Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben soll, muss nicht sinnliches Glauben sein; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für welches die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt und zu diesem seiner Würdigen kommt, ist sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten. Es ist diess eine Hauptbestimmung." Man ersieht hieraus, dass die dogmatistische Kritiklosigkeit so wenig ein Recht hat, sich auf Hegel zu berufen, als die Naturalisten, die durch die Kritik der geschichtlichen Einkleidungsform auch den idealen Gehalt beseitigt zu haben meinen. Hegel hat zwischen beidem klar unterschieden, wenn er auch allerdings diesen Unterschied nicht überall gleichsehr hervortreten lässt und von vorneherein oft ganz zu ignoriren scheint.

Hegel hatte also zuerst erklärt, warum es nothwendig war, dass die Idee der Versöhnung in der Form einer Geschichte angeschaut wurde: nämlich, weil sie nur in dieser Form eines Vollbrachten als an und für sich gewisse Voraussetzung, als objektive Wahrheit an das Bewusstsein gebracht werden und diesem Gegenstand der Aneignung werden konnte. Aber er zeigt nun auch weiter, wiefern in dieser Form einer einmaligen äussern Geschichte etwas der Wahrheit der Idee selbst Unangemessenes liege, und worin die Correktur dieser Einseitigkeit bestehe. Einseitig ist es, dass der Prozess der Versöhnung, der die Natur des Geistes an ihr selbst ist, vorgestellt wird als einzelnes Faktum, einmal und an einem Einzelnen geschehen. Eigentlich bedeutet dabei dieser Eine Alle und dieses Einmal Allemal, aber zunächst erscheint es eben doch als empirische, ausschliessende Einzelheit und nicht mehr seiende Vergangenheit. Da wird nun diese Einseitigkeit der Vorstellung zunächst wieder in Form der Vorstellung „integrirt": Die absolute Gegenwart der Versöhnung zerlegt sich in ihre Momente: Vergangenheit und Zukunft: so entsteht, als Ergänzung der vergangenen Geschichte, die sinnliche Vorstellung ihrer zukünftigen Wiederholung und Vollendung, der „Wiederkunft", und dann die Wendung aus dem Aeussern in das Innere: die Sendung des „Trösters",

In diesen beiden Vorstellungen wird die empirische Vereinzelung und Veräusserlichung wieder aufgehoben zu einem Allgemeinen, Bleibenden und Innerlichen (ähnlich wie der eine Sündenfall Adams durch die Vorstellung einer Vererbung desselben auf Alle). Aber diese Integration geschieht doch nur erst in äusserlicher Weise, es wird einer einseitigen Vorstellung nur eine andere ebenso einseitige beigefügt. Die Hauptsache, die wahre Aufhebung des Aeussern zum Innerlichen erfolgt doch erst dadurch, dass die einzelnen Subjekte „an sich selbst diese Geschichte, diesen Prozess durchlaufen“, den sie zunächst als eine objektive göttliche Geschichte (ausser ihnen und für sie geschehen) vorgestellt haben. Das wahre Verhältniss des Subjektes zu der Wahrheit der Versöhnung ist erst diess, dass es selber „eben zu dieser bewussten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist . . Diess sein reines Selbstbewusstsein, das die Wahrheit weiss und will, ist eben der göttliche Geist in ihm.“ Hierin, in dieser Vollziehung der Versöhnung als subjektiven Prozesses an und in den Einzelnen, realisirt sich die Gemeinde. In der bestehenden Gemeinde ist die Kirche die Veranstaltung zu dem Zweck, dass die Subjekte zur Wahrheit kommen, der heilige Geist in ihnen real gegenwärtig und sie die Bethätigenden des Geistes werden. Das Mittel dazu ist die Lehre, in welcher die Kirche das zuerst als unmittelbares, gefühltes Zeugniss des Geistes vorhandene Bewusstsein der Wahrheit in die Vorstellung entwickelt. In der Taufe ist ausgesprochen, dass die Welt, in die das Kind eintritt, nicht die feindliche ist, sondern die Gemeinde, in welcher das Böse an und für sich überwunden und Gott an und für sich versöhnt ist. Es bedarf nur, dass das Individuum sich dann durch Erziehung, Uebung und Bildung der Gemeinde anbilde, sich angewöhne an das in ihr schon vorhandene Gute und Wahre. Darin besteht seine Wiedergeburt. „Der Mensch muss zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig, wie der Brahmine. Der Geist ist nicht unmittelbar, er ist nur, wie er sich aus sich gebiert; er ist nur als der Wiedergeborene . . Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist.“ Das ist eben das Geschäft der Kirche, diese Erziehung des Geistes, dass die Wahrheit mit seinem Selbst, seinem Willen immer innerlicher eins, sein Wollen, sein Geist werde. Hier ist nicht blosses Sollen, unendlicher

Progress, Streben, das nie zur Erfüllung kommt, wie in der Kantischen Philosophie. Hier wird vielmehr der Widerspruch als an und für sich schon gelöst, das Böse als an und für sich schon im Geiste überwunden gewusst, und das Subjekt hat nur mittelst dieses Geistes, im Glauben an die an sich seiende Versöhnung, seinen Willen gut zu machen, so ist auch für sein Bewusstsein das Böse verschwunden, die Sünde vergeben. Es ist diess Thun einerseits das Thun des Subjekts, welches die Form seiner Unmittelbarkeit, sein partikulares, vereinzeltes Fürsichsein aufgibt („mit Christo stirbt"), andererseits das Thun des göttlichen Geistes in ihm. „Der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjekte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäss, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjektes Geist, indem es den Glauben hat." Im Abendmahl ist diese Gegenwärtigkeit Gottes im Menschen als unmittelbares Selbstgefühl des Einzelnen von seiner Vereinigung mit Gott gegeben.

Aber was so im Cultus sich als innerliche Selbstgewissheit, als Prozess innerhalb der Tiefe des Subjekts vollzieht, muss auch heraustreten in die äussere Gegenwart, das Gefühl muss entwickelt, ausgebreitet werden zur Objektivität des Reiches Gottes. Die Versöhnung wird erst dadurch vollkommen real, dass sie nicht bloss im Innern des Herzens bleibt, sondern dann auch in der äussern Entwicklung, in der Totalität der Weltlichkeit vorhanden ist. Das Subjekt, das in der Versöhnung mit Gott seines unendlichen Werthes, seiner Freiheit innegeworden ist, wird diese auch der Welt gegenüber geltend machen. Diess aber kann in verschiedener Form geschehen. Die erste und niederste ist die der mönchischen Weltentsagung, worin sich die Freiheit nur negativ, abstrakt geltend macht. Die zweite Form ist die äusserliche Vereinigung der Religiosität mit der Weltlichkeit, worin letztere als das Ungöttliche jener als dem allein Göttlichen und Werthvollen knechtisch unterworfen wird; die so die Welt beherrschende Kirche verfällt aber dabei selber in geistlose Weltlichkeit, weil das Weltliche nicht an ihm selber versöhnt ist. Endlich löst sich dieser Widerspruch, indem das Prinzip der Freiheit in die Weltlichkeit selbst eindringt und diese der ewigen Wahrheit gemäss gestaltet. In der Sittlichkeit, diesem verwirklichten vernünftigen Willen, ist die Versöhnung der Religion mit der Weltlichkeit vollbracht.

Aber nicht bloss auf dem realen Gebiet der Praxis hat die reli-

giöse Versöhnung ihre Consequenzen zu ziehen in einer vernünftigsittlichen Lebensordnung, sondern auch auf dem idealen Gebiet des vernünftigen Denkens, der Wissenschaft. Und auch hier ist es ganz analog wie dort zunächst die abstrakte Form der Negation, in welcher das seiner Autonomie bewusstgewordene Subjekt sich gegen die Aeusserlichkeit der überkommenen Vorstellungswelt wendet: das Denken der Aufklärung. Indem die Verstandesreflexion jede einzelne Bestimmung als widersprechend erkennt, kommt sie zuletzt zu dem Resultat, dass man überhaupt Gott nicht erkennen, vom Uebersinnlichen nichts wissen könne, und Jeder in seinem inneren Gefühl seine individuelle Religion habe. Indem aber so das Subjekt sich auf die Spitze seiner Unendlichkeit zurückzieht, wird ihm zuletzt alles Objektive, auch die Objektivität Gottes, des Rechts, der Sittlichkeit zu einer bloss subjektiven Bestimmung, zu seinem eigenen selbstgemachten Gedanken, dessen Inhalt es aus seiner Willkür und Zufälligkeit entnimmt (vgl. die Illusionstheorie des Anthropologismus). Diese Religion der Aufklärung oder des abstrakten Denkens steht auf dem Standpunkt des Judenthums oder noch genauer des Muhamedanismus („Allah ist Allah“, wie hier: Gott ist X = X). Der höhere Standpunkt ist der, dass das Subjekt den Inhalt, den es zwar allerdings aus sich, seinem geistigen Wesen und religiösen Bewusstsein entwickelt, nach seiner Nothwendigkeit und Objektivität, als an und für sich seiend, weiss und anerkennt. Hierbei ist das Denken nicht mehr bloss das Abstrahiren und Negiren des unmittelbar Gegebenen, sondern es ist Begreifen und damit Rechtfertigen des Inhalts, sowohl nach seinem nothwendigen Wesen als nach den Formen seiner Entwicklung; wobei freilich, indem diese Formen nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit erkannt werden, auch die Schranken derselben mit erkannt werden (so dass also die Kritik, die in der Aufklärung das Ganze war, hier zum Moment des begreifenden Denkens herabgesetzt, so aber allerdings erhalten ist). Die Philosophie (speciell als Religionsphilosophie) hat so diese zwei Seiten: sie hat mit der Bildung und Reflexion gemein, dass sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibt, sondern dieselbe im Gedanken begreift, ihre blosse Positivität also aufhebt; aber sie tritt in Gegensatz zur Aufklärung, sofern diese gegen den Inhalt gleichgültig ist, an der Wahrheit verzweifelt. Ihr ist es einzig darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen. „Die Religion erhält so in der Philosophie

ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewusstsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Autorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit." Hingegen „die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt, und überlässt es demselben, sich mit seinem Gefühl darüber abzufinden. Das Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben. Die Philosophie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe."*)

Nach diesen Schlusssätzen seiner Religionsphilosophie kann das doch wohl nicht die eigentliche Meinung Hegel's sein, was man gewöhnlich (und nicht ohne scheinbare Gründe nach andern Stellen, z. B. dem Uebergang von Religion zu Philosophie in der Encyklopädie) dafür annimmt: dass die Religion in der Philosophie aufgehoben werden soll. Die Religion bleibt ihm auf ihrem Gebiet das Höchste, die völlige praktische Versöhnung des Menschen in seinem Gemüth. Was die Philosophie noch des Weitern hinzuthut, ist nur diess, dass sie das, was die Religion als Leben und Erfahrung ist, auch für das Denken und vom Denken aus als vernünftig, wahr und nothwendig erkennen lehrt oder „rechtfertigt", dass sie „die Vernunft mit der Religion versöhnt". Dass dessen die unmittelbare Frömmigkeit als solche nicht bedürfe, sagt Hegel selber und erkennt damit die Selbständigkeit des religiösen Lebens gegenüber dem philosophischen Denken völlig an. Aber der menschliche Geist als Ganzes ist es, „der auch wissen will, wie er dran ist" — auch mit der Religion. Und dass diese Harmonie des ganzen Menschen, diese Versöhnung auch des religiösen Gefühls mit dem Denken, allerdings das Höhere ist gegenüber einem Zustand des Zwiespalts zwischen Gefühl und Verstand: das wird Niemand in Abrede stellen können, der nicht etwa die Zwiespältigkeit für den normalen und wünschenswerthesten Zustand unseres Geistes hält.

*) II, 287 f.

IV. Abschnitt.

Die religionsphilosophischen Richtungen der Gegenwart.

A) Ihre Entwicklung in Deutschland.

Hegel's Religionsphilosophie schliesst die Geschichte dieser Wissenschaft; sie ist das letzte einheitlich durchgeführte System derselben und zugleich die vollendetste Frucht des von Kant ausgegangenen deutschen Idealismus. Dass jedoch ihre Methode falsch, die aprioristische Dialektik des reinen Begriffes zu ersetzen sei durch die denkende Verarbeitung des realen Erfahrungsstoffes, haben wir wiederholt bemerkt. Hierin jedenfalls ist die Berechtigung des modernen empiristisch-realistischen Rückschlages anzuerkennen. Indessen vermochte er wohl die Mängel der Hegel'schen Methode blosszulegen und damit die Herrschaft dieser Philosophie zu brechen, aber ein Neues an ihre Stelle zu setzen, das an Tiefsinn und Scharfsinn, Einheitlichkeit und systematischer Abrundung sie auch nur erreichen, geschweige übertreffen würde, hat er bis jetzt wenigstens nicht vermocht. Und so befinden wir uns in einer Art von philosophischem Interregnum: die Herrschaft der letzten grossen Systeme ist gebrochen, aber ein neues noch nicht zur Anerkennung gelangt. Das ist der natürliche Boden für den Eklekticismus, der auf ältere Standpunkte zurückgeht, den einen mit dem andern zu kombiniren, ihre verschiedenartigen Mängel wechselseitig

als Versuche einer haltbaren Weltanschauung der Gegenwart proponirt. In der That ist es interessant, zu beobachten, wie in unsrer schnell lebenden Zeit so ziemlich die sämmtlichen Standpunkte, durch welche sich das philosophische Denken von seinem modernen Erwachen an zu korrigiren sucht und sie so in mehr oder weniger erneuter Form bis zu Hegel hindurchbewegte, wieder der Reihe nach vor uns aufmarschiren, jeder natürlich sich selbst wieder für den letzten haltend, während die Füsse derer, die ihn hinaustragen, schon vor der Thüre sind. Indess haben wir uns hier zu beschränken auf diejenigen Erscheinungen, welche auf die religionsphilosophischen Anschauungen der Gegenwart einen merklichen Einfluss üben; und auch sie können hier nur noch nach der prinzipiellen Richtung charakterisirt, nicht mehr mit der bisherigen Ausführlichkeit im Detail dargestellt werden.

Auszugehen haben wir von der Richtung, welche aus der Zersetzung der Hegel'schen Schule als der extreme Gegensatz zu jenem hochgespannten Idealismus zunächst hervorgegangen ist: vom Anthropologismus und Naturalismus — ein Standpunkt, der als Rückfall in den Empirismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts zu betrachten ist. Hieran schliesst sich die auf Kant zurückgehende halb skeptische und halb idealistische Richtung des „Neukantianismus", welche nach dem Vorgang von Fries auf der Basis des Kriticismus eine ideale Weltanschauung, sei es mehr von humanethischer oder von positiv-religiöser, beziehw. kirchlich-dogmatischer Färbung aufbaut. Ihr zunächst verwandt ist die Herbart'sche Richtung, welche ebenfalls an Kant anknüpfend und zwischen Theorie und Praxis scharf scheidend, den religiösen Glauben ohne alle Beziehung der monadologischen Metaphysik ausschliesslich auf Gemüthsbedürfnisse gründet. Zu Herbart's pluralistischem Realismus bildet das Seitenstück Schopenhauer's monistischer Idealismus, der die Kantische Philosophie in der Richtung von Fichte fortbildet und daher ebenso, wie dieser, den Uebergang vom subjektiven Kriticismus zur Spekulation darstellt, welche bei seinem Schüler E. v. Hartmann als paradoxe Combination von Schopenhauer'schem Willens-Pessimismus mit Schelling-Hegel'schem Evolutionismus der absoluten Vernunft auftritt. Hieran reihen sich naturgemäss die anderen religionsphilosophischen Theorieen der Gegenwart, welche eine Fortbildung und

Correktur der deutschen idealistischen Spekulation in der Richtung eines konkreten Realismus durch eklektische Aufnahme von Gedanken verschiedenen Ursprungs zu erreichen suchen.

---

1. Anthropologismus und Naturalismus.

Hegel hatte am Schluss seiner Religionsphilosophie gesagt, die Philosophie habe der positiven Religion gegenüber die zwei Seiten: Mit der Bildung und Reflexion habe sie gemein, dass sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibe, sondern dieselbe im Gedanken begreife, ihre blosse Positivität also aufhebe; andererseits aber trete sie in Gegensatz zur Aufklärung, sofern diese gegen den Inhalt gleichgültig sei, an der Wahrheit verzweifele. In diese beiden, beim Meister noch verbundenen, Seiten hat sich nun aber seine Schule von Anfang so getheilt, dass je der eine Theil in der einen Seite die ganze und alleinige Wahrheit und Consequenz der Hegel'schen Religionsphilosophie fand, im selben Masse aber auch, als er sich in dieser Einseitigkeit verfestigte, dem eigentlichen Geiste jener Philosophie sich entfremdete und im blinden Dogmatismus oder im seichten Radikalismus sich verlor, während nur ganz Wenige, auf welche wir in späterem Zusammenhang zu sprechen kommen werden, eine fruchtbare Entwicklung und Fortbildung der Hegel'schen Ideen gegeben haben.

Eine Neigung zum Conservatismus ist ja der spekulativen Philosophie immer und naturgemäss eigen; wie sie überall die Vernunft nicht in der Abstraktion, sondern in der Wirklichkeit als dem Dasein der Idee aufsucht, so kann sie auch nicht umhin, in dem geschichtlich Ueberlieferten den vernünftigen Wahrheitsgehalt als die Hauptsache anzuerkennen und denselben der skeptischen Reflexion gegenüber in Schutz zu nehmen. Dass daraus ein übertriebenes Restaurationsstreben werden kann, ist natürlich, und dass Hegel selbst schon, besonders auf politischem Gebiet, von dieser rückläufigen Strömung sich fortreissen liess, wird man nicht bestreiten können. Kein

Wunder, dass diese Richtung bei seinen Schülern zunächst die Oberhand gewann und einseitig auch auf theologischem Gebiet kultivirt wurde. Die Gabler, Göschel, Rust, Konradi, Marheineke und Daub begründeten einen Scholasticismus, in welchem die Hegel'schen Ideen mit mehr oder weniger Geist und Geschmack zum Aufputz des kirchlichen Dogmas benutzt wurden und die Dialektik nur noch das Mittel war, um die besonnene Verstandeskritik zum Schweigen zu bringen. Indem sie als die Aufgabe der Vernunft betrachteten, am Zweifel selbst wieder zu zweifeln, indem sie das Recht des kritischen Verstandes sogar auf rein geschichtlichem, viel mehr noch auf dogmatischem Gebiet einfach ignorirten, unterlagen sie dem Schicksal (wie Strauss von Daub sagt), „dass sie, statt den kritisch getödeten Leib des Dogma in der unverweslichen Aetherhülle des Begriffs wieder zu erwecken, vielmehr den alten verweslichen Leib wiederherstellen, und, statt Alles neu zu machen, lieber Alles beim Alten lassen.“ Dass bei solchem Dogmatismus und Scholasticismus trotz des vielfach geistvollen Spielens mit Ideen doch die ernste Religionswissenschaft keine bleibende Förderung erfuhr, ist begreiflich.

Gegenüber diesem einseitigen Conservatismus erfolgte der naturgemässe Rückschlag in dem ebenso einseitigen Radikalismus der sogenannten linken Seite der Hegel'schen Schule. Der erste und energischste Vertreter derselben war Ludwig Feuerbach, der freilich nur insofern überhaupt zur Hegel'schen Schule gerechnet werden kann, als er von derselben wenigstens ausgegangen ist; aber sehr bald trieb ihn der Widerwille gegen die abstrakt-idealistische Begriffsdialektik auf die Bahn eines realistischen Empirismus, der zuletzt in sehr unphilosophischem Materialismus auslief. Doch blieb ihm zweierlei aus jener Schule anhaften: einmal der geistreiche Scharfblick für den inneren Kern, für das treibende Prinzip empirischer Erscheinungen, zum andern aber auch die willkürliche tumultuarische Art, die Wirklichkeit unter irgend welche einseitige Gesichtspunkte zu zwingen und von einzelnen zutreffenden Beobachtungen aus generalisirende Behauptungen in's Allgemeine hin aufzustellen, ohne sich um exakte Beweise im Geringsten zu bekümmern. Feuerbach hat selbst den Weg angegeben, auf welchem er aus einem Anhänger der Hegel'schen Spekulation zu einem materialistischen Atheisten geworden ist: „Gott war

mein erster Gedanke, Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke; das Subjekt der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subjekt der Vernunft ist der Mensch.“ Die Hegel'sche Philosophie bezeichnete Feuerbach als „rationelle Mystik“, weil sie am absoluten Subjekt als der causa prima festhalte und dasselbe nicht im dialektischen Prozess aufgehen lasse, was die Consequenz der dialektischen Methode fordern würde. Indem er also den schwachen Punkt jener Philosophie, als welchen wir eben diese Methode erkannten, zum Prinzip und Ausgangspunkt machte, hat er sie von hier aus völlig aufgelöst und in ihr Gegentheil verkehrt. Während Hegel die absolute Idee in dem Sinn dialektisch entwickeln wollte, dass die ganze Fülle der Denkbestimmungen, welche sich als Resultat für unser Denken ergebe, auch als das unserem Denken ewig vorauszusetzende Prinzip desselben, somit als an und für sich seiendes absolutes Subjekt, das jene Bestimmungen an und in sich hat, erkannt werden sollte: so liess dagegen Feuerbach das absolute Subjekt einfach auf- und untergehen in seine einzelnen Momente oder in die göttlichen Eigenschaften. Gott selbst wurde ihm zur leeren, wesenlosen Abstraktion, an deren Stelle zunächst „das Göttliche“ trat: die Vernunft, das Gute, die Weisheit, die Liebe. Aber da diess doch nur Prädikate sind, die nicht für sich, sondern nur an einem Subjekt wirklich sein können, so blieb, da das absolute Subjekt gefallen war, nur der Mensch als die einzige Wirklichkeit des Göttlichen oder als der allein wirkliche Gott übrig. So schlug die Philosophie des absoluten Geistes zunächst um in die Verabsolutirung oder Vergötterung des Menschen, in Anthropologismus.

Alles Höhere, Uebermenschliche, was der religiöse Glaube oder das philosophische Denken als Grund des Menschen voraussetzt, ist von diesem Standpunkt aus (den aber Feuerbach selber später wieder zum Naturalismus aufgehoben hat) ein wesenloses Phantasieprodukt, in welchem der Mensch sein eigenes göttliches Wesen wie in einem Spiegelbild ausser sich erblickt. „Der Mensch kann nun einmal nicht über sein wahres Wesen hinaus. Wohl mag er sich vermittelst der Phantasie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorstellen, aber von seiner Gattung, seinem Wesen kann er nimmermehr abstrahiren: die Wesensbestimmungen, die er diesen anderen Individuen gibt, sind immer aus seinem eigenen Wesen geschöpfte Bestimmungen, in denen

er in Wahrheit nur sich selbst abbildet und vergegenständlicht . . . Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständniss seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntniss seiner Liebesgeheimnisse.“ In der Religion verhält sich der Mensch zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem andern Wesen; ihr Objekt ist die sich gegenständliche Vernunft und das sich gegenständliche Herz oder das Wesen des Menschen abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes von ihm unterschiedenes eigenes Wesen. Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens. Der Mensch plündert sich selbst, um seinen Gott zu bereichern, damit Gott Alles, der Mensch nichts sei. Aber was er sich entzieht, an sich entbehrt, geniesst er in nur um so unvergleichlich höherem Mass in Gott. Wie nun der Mensch selber ein zweiseitiges Wesen ist: nach seiner Vernunft aufs Wahre und Gute gerichtet, nach seinem Herzen aber beschränkt, selbstisch, willkürlich, mit der Welt zerfallen, ebenso trägt nach Feuerbach auch der Gott und die Religion jedes Menschen immer diese zweierlei Züge an sich: bald das Ideal des vernünftigen guten Menschen, bald das des kranken, selbstisch beschränkten, leidenden und leidenschaftlichen Herzens. Und für diese pathologische Seite der Religion hatte Feuerbach ein so scharfes Auge und sein Interesse ging so überwiegend hierauf, dass ihm schliesslich die Religion nahezu in diesem Pathologischen aufging. Gleichwohl lässt sich nicht leugnen, dass seine Analysen religiöser, besonders christlicher Lehren insofern manches Anregende enthalten, als er öfters die praktisch psychologischen Motive, die den Dogmen zu Grunde lagen und ihnen ihre kultische Bedeutung geben, viel schärfer, als speculative Dogmatiker aufzeigte.

Zieht man die Uebertreibungen und Verzerrungen ab, ohne welche es bei Feuerbach nicht leicht abgeht, so kann man z. B. in seinen Bemerkungen über Trinität, Inkarnation, Gottmenschen manches Brauchbare finden. „Gott als Gott, als Vater, ist der abgesonderte Gott, das a- und antikosmische Wesen, Gott in Beziehung nur auf sich; Gott der Sohn die Beziehung Gottes auf uns, aber er erst der

wirkliche Gott. In Gott als Gott wird der Mensch beseitigt, im Sohne kehrt er wieder. Der Vater ist die metaphysische Essenz, wie sich an sie die Religion anschliesst, weil sie unvollständig wäre, wenn sie nicht auch das metaphysische Element in sich aufnähme. Im Sohn ist er erst Gegenstand der Religion. Gott, als Gegenstand der Religion, als religiöser Gott, ist Gott als Sohn. Im Sohne wird der Mensch Gegenstand, in ihm koncentriren sich alle menschlichen Bedürfnisse. So wenig der religiöse Mensch einen Gott lieben kann, der nicht das Wesen der Liebe in sich hat, so wenig kann der Mensch, kann überhaupt ein endliches Wesen Gegenstand eines Gottes sein, der nicht den Grund, das Prinzip der Endlichkeit in sich hat. Es fehlt einem solchen Gott der Sinn, der Verstand, die Theilnahme für Endliches.“ Dieser bemerkenswerthe Satz bekommt freilich bei Feuerbach sofort wieder die rein subjektivistische Wendung: „Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menschliche Herz ist, der Sohn selbst nichts ist als das göttliche Herz, d. h. das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz“ . . „Der wahre reale Gott einer Religion ist überhaupt erst der sogenannte Mittler (Christus, Maria, Heilige u. dgl.), weil dieser nur der unmittelbare Gegenstand der Religion ist. Der Gott über dem Mittler ist nichts anderes als der kalte Verstand über dem Herzen, ähnlich dem Fatum über den olympischen Göttern.“ Eben darin liegt auch der religiöse Werth der Menschwerdung Gottes. „Die Anschauung, das Bewusstsein der göttlichen Liebe, oder, was eins ist, Gottes als eines selbst menschlichen Wesens — diese Anschauung ist das Geheimniss der Inkarnation. Der Mittelpunkt der Inkarnationslehre, des mystischen „Gottmenschen“ ist die Liebe Gottes zum Menschen. Inwiefern Gott den Menschen liebt, ist er schon Mensch, begibt sich seiner Gottheit, entäussert, anthropomorphisirt sich. Die wirkliche Inkarnation (versteht sich: im Glauben der Menschen als wirklich vorgestellte) ist nun das geistliche Argument ad hominem von dieser innerlichen wesentlichen Menschheit Gottes. Der menschgewordene Gott ist eine Erscheinung des gottgewordenen Menschen.“ — Dem menschgewordenen oder vielmehr Mensch seienden Gott kommt als wesentliche Bestimmung ferner das Leiden zu. Denn die Liebe bewährt sich durch Leiden. Dachte die heidnische Philosophie Gott als actus purus, so das christliche Herz als passio pura. Denn dem

in sich gekehrten, weltscheuen Herzen, dem kranken Gemüth, entspricht eben das Leiden; es ist ihm die wohlthätige subjektive Selbstnegation; daher die Anschauung eines leidenden Gottes die höchste Selbstbejahung, die Wollust des leidenden Herzens ist. „Gott leidet“, heisst: das Leiden, die Empfindung ist göttlichen Wesens. „Gott ist dem Menschen das Collektaneenbuch seiner höchsten Gedanken und Empfindungen, das Stammbuch, in welches er die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen einträgt.“ „Erst schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde und dann erst schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde.“

In seinem rechten Element ist Feuerbach bei dem Glauben an Vorsehung, an Wunder, an Unsterblichkeit, kurz überall, wo der subjektive Faktor der religiösen Vorstellung überwiegend hervortritt. Der Glaube an die Gebete erhörende allmächtige Vorsehung ist nach ihm nur der Ausdruck der Selbstgewissheit des menschlichen Gemüths, der Gewissheit, dass die Herzenswünsche unbeschränkte Gültigkeit haben, dass die Objektivität, die Aussenwelt nichtig und das Gemüth die absolute Macht sei. Gott ist eben dieses schrankenfreie, reine Gemüth, der in das gewisse selige Ist verwandelte Optativ des menschlichen Herzens, die Allmacht des Gefühls. Man sieht, Feuerbach hat hier, wie gewöhnlich, nur die empirische, pathologische Form der Religion im Auge, er ignorirt, dass das höchste Gebet das der Ergebung ist. — Der eigentliche Ausdruck für das Wesen des Glaubens ist nach Feuerbach das Wunder. Denn der Glaube entfesselt die Wünsche der Subjektivität von den Banden der natürlichen Vernunft; das Wunder aber ist nichts anderes, als „ein realisirter supranaturalistischer Wunsch“; so ist das äussere Wunder nur die Vergegenständlichung dessen, was der Glaube vermag, des inneren Wunders, das er selber ist: der schrankenlosen Selbstgewissheit des partikulären Willens, der gesetzlosen Willkür und Allmacht des selbstisch beschränkten und die ganze übrige Welt für nichts achtenden Gemüths — eine Theorie, die wieder zwar eine Seite der Sache richtig trifft, die andere aber und bessere gründlich übersieht! Auch die Weltschöpfung und die einstige Weltvernichtung durch Gott sind nur Variationen dieses selben Glaubens, dass die objektive Welt für sich nichtig und nur die Freiheit des Subjekts real sei. — Die Macht aber, wodurch das christliche Gemüth sich der objektiven Schranken und Gesetze der wirklichen

Welt entledigt und seine geforderte Freiheit sich verschafft, ist die Einbildungskraft, die Phantasie. „Sie ist die dem subjektiven Gemüthe allein entsprechende Thätigkeit, weil sie alle Schranken, alle Gesetze, welche dem Gemüthe wehethun, beseitigt und so dem Menschen die unmittelbare, schlechthin unbeschränkte Befriedigung seiner subjektivsten Wünsche vergegenständlicht.“ „Die Macht der Phantasie ist zugleich die Macht des Herzens, die Phantasie nur das siegreiche, triumphirende Herz.“

Und eben in dieser Freiheit von Herz und Phantasie gegenüber der Gebundenheit des Verstandes an das Weltgesetz, an die Realität des natürlichen Seins erblickt Feuerbach das unterscheidende Wesen des Christenthums. „Christus ist die Allmacht der Subjektivität, das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluss der Welt nur auf sich allein koncentrirte Gemüth, die Realität aller Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens — Christus daher der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum.“ Es liegt zwar hierin der wahre Gedanke, dass das Christenthum die Religion der Freiheit, der Erlösung des Geistes von aller Knechtschaft der äusseren Welt ist, aber er wird dahin verzerrt, als ob die christliche Freiheit die Emanzipation des subjektiven Egoismus von aller gesetzlichen Weltordnung oder die Flucht des weltscheuen Herzens aus der Wirklichkeit in ein erträumtes Paradies wäre, — was ja wohl oft genug die pathologische Auffassung des Christenthums sein mag, aber doch nicht sein ganzes und reines Wesen ausmacht. Freilich will Feuerbach das wahre Christenthum eben nur im mittelalterlichen Katholicismus finden, im Mönchthum und Cölibat, in der Verachtung der weltlichen Bildung und der Natur, in der weltflüchtigen Sehnsucht nach dem Himmel. Der christliche Himmel aber bedeutet ihm dasselbe, was der christliche Gott, er explicirt nur, was in diesem implicirt liege: die von allen irdischen Beschwerden und Schranken entledigte Subjektivität, das Erfülltsein aller Wünsche. „Die Unsterblichkeit ist das Testament der Religion, worin sie ihren letzten Willen äussert. Der Himmel ist der Schlüssel zu den innersten Geheimnissen der Religion. Wie der Himmel objektiv das aufgeschlossene Wesen der Gottheit, so ist er auch subjektiv die offenherzigste Aussprache der innersten Gedanken und Gesinnungen der Religion.“ Daher so verschiedenartige

Vorstellungen vom Jenseits, als verschiedenartige Ideale der Menschheit vom Guten und Wahren. Immer aber liegt dem jenseitigen Ideal die Voraussetzung von der Nichtidealität, vom Widerspruch der diesseitigen Wirklichkeit zu Grunde.

Also die religiösen Ideen sind nach Feuerbach allzumal — darum dreht sich alles wie wir sehen — nur subjektive Phantasiegebilde ohne irgend welche objektive Wahrheit, Produkte des mit der Vernunft entzweiten Gemüthes. Aber sind sie nun doch vielleicht wenigstens subjektiv wahre und schöne, berechtigte und wohlthuende Ideale, durch welche der Mensch sich — ob auch nur dichtend — über die gemeine Wirklichkeit erheben und einen wenigstens für sein praktisches Bewusstsein werthvollen Inhalt höherer Art, als die gemeine Sinnenwelt ihn bietet, gewinnen würde? Feuerbach verneint auch diess; die Religion, sagt er, ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem fremden. Ihr geheimes Wesen ist nun zwar eben diese Identität vom göttlichen und menschlichen Wesen, aber ihre Form oder das offenbare, bewusste Wesen der Religion ist vielmehr der Unterschied, ist die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen als wie von einem fremden. Und während die Liebe jenes verborgene Wesen der Religion offenbart, ist es der Glaube, der ihre bewusste Form, ihre Illusion also ausmacht. Der Glaube entzweit den Menschen mit seinem wahren Wesen, macht ihn also unfrei, befangen, selbstisch, beschränkt und wird so zur bösen Quelle alles religiösen Fanatismus, aller Greuel der Religionsgeschichte; er opfert alle sittlichen Pflichten dem selbstischen Interesse des Herzens an seiner Seligkeit, oder dem eifersüchtigen Gott, in welchem er sein selbstisches Herz objektivirt. Er wirkt also mit einem Worte entsittlichend. Nur die Liebe ist's, welche als das nicht partikulare, sondern universelle Bewusstsein der Gattung die Wunden wieder heilt, die der Glaube schlägt. Aber die Liebe wirkt im Christenthum nicht wegen, sondern trotz des Glaubens, sie ist die exoterische, während jener die esoterische Lehre des Christenthums.

Es ist klar, dass damit das wahre Verhältniss von Glaube und Liebe im Christenthum gründlich verkannt und daher die Charakteristik des Christenthums zum willkürlichsten Zerrbild geworden ist. Immerhin ist anzuerkennen, dass Feuerbach auf diesem Standpunkt seiner Entwicklung sich wenigstens noch den praktischen Idealismus

des Christenthums gewahrt hat; denn das sittliche Menschheitsideal ist auch nach dem Christenthum etwas Göttliches und die thätige Hingabe an dieses Ideal in der Liebe ist die höchste Bewährung alles Glaubens. Insofern könnte man wohl sagen, dass diese theoretisch so radikale Negation dem praktischen Geist des Christenthums wieder näher gerückt sei, als solche Hegelianer, welche, wie Strauss in der Dogmatik, das Wesen des Christenthums auf einige dürftige logische Abstraktionen reducirten. Dass an die Stelle dieser inhalts- und kraftlosen Formeln der metaphysischen Spekulation sittliche und dem Gemüth werthvolle Ideale gesetzt wurden, das war immerhin ein Anfang zum Besseren, zur Heilung der von der Kritik geschlagenen Wunden. Aber doch nur ein Anfang, bei dem stehen zu bleiben nicht möglich ist. Dass der Kultus der Humanität, wenn er nicht in einer idealen Weltanschauung, also einem religiösen Glauben an ein ideales Weltprinzip seine Begründung findet, sich auf die Dauer nicht behaupten kann, sondern zum Naturalismus, zum Kultus der sinnlichen Natur und des sinnlichen egoistischen Menschen herabsinkt, dafür liegt in der weiteren Entwicklung Feuerbach's ein sehr lehrreiches Exempel vor.

War im „Wesen des Christenthums" Feuerbach's letztes Wort der Mensch gewesen, so erklärte er in den späteren Schriften: „Wesen der Religion" und „Theogonie", dass sein letztes Wort vielmehr die Natur sei, von welcher auch der Mensch nur ein kleiner und abhängiger Theil sei. Sie ist die übermenschliche Macht, von welcher der Mensch in seiner ganzen Existenz sich abhängig fühlt, und die er ebendaher zu einem Wesen seines gleichen personificirt, um mit ihr in gemüthliche Beziehungen zu treten. Auch hiernach bleibt zwar die Religion eine Illusion, aber der Grund des Irrthums wird anders gedeutet. Vorher sollte er darin bestehen, dass der Mensch sein eigenes ideales Wesen zu einem anderen, übermenschlichen Wesen veräusserliche, dem keine Realität entspreche; jetzt hingegen darin, dass er sich zwar zu einem realen übermenschlichen Wesen (der Natur) verhalte, dieses aber zu einem Wesen seines gleichen umdeute, um mit ihm persönliche Beziehungen anzuknüpfen. Vorher war die Religion der Ausdruck der Göttlichkeit des Menschen, seiner über die Natur sich frei erhebenden Geistigkeit; jetzt ist sie Produkt und Ausdruck seiner unfreien Naturabhängigkeit, seiner Be-

dürftigkeit und Schwachheit. Und da der Mensch immer dasselbe ist, wie sein Gott, so sinkt jetzt mit der Vergötterung der Natur auch der Mensch zu einem bloss sinnlichen Naturwesen herab: „Der Mensch ist, was er isst“ wird jetzt zur Losung Feuerbach's. Gibt es aber nur sinnliche Einzelwesen, so kann nicht mehr die Rede sein von einem idealen Gattungswesen der Menschheit, welches Gegenstand der Liebe und Verehrung werden könnte. So wird die Humanitätsreligion, die er früher an die Stelle des Gottesglaubens gesetzt hatte, von Feuerbach selbst auf seiner letzten, beim Materialismus angelangten, Station wieder verneint und an ihre Stelle ein Cynismus gesetzt, der mit Philosophie ebensowenig mehr gemein hat wie mit Religion. Hierin den Gipfel und Abschluss der deutschen Philosophie erblicken zu sollen (wie Jodl in der „Geschichte der Ethik“ meint), scheint mir eine starke Zumuthung zu sein, gegen die Jeder protestiren wird, der sich die Consequenzen dieses Feuerbach'schen Radikalismus klar gemacht hat.

Mit einer Keckheit, die an Deutlichkeit wenigstens nichts zu wünschen übrig lässt, sind diese Consequenzen von zwei Männern gezogen worden, denen man Geist und Witz nicht absprechen kann, deren Philosophie aber — wenn man ihre pikanten Aphorismen mit diesem Namen ehren will — nur als modernster Cynismus bezeichnet werden kann: ich meine Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Sie gehören hierher nicht etwa, weil ihre Bücher einen werthvollen Beitrag zur Philosophie der Religion enthielten, sondern als bedeutsame Zeichen der Zeit, als warnende Exempel, die zeigen, wohin eine Denkweise führt, die von allem und jedem, religiösen wie sittlichen, Idealismus sich grundsätzlich losgesagt hat.

Max Stirner suchte in dem Buch: „Der Einzige und sein Eigenthum“ (1845. 2. Aufl. 1882) den Kultus der Humanität ad absurdum zu führen. Auch „der Mensch“ d. h. die Gattung, Idee, das Wesen der Menschheit ist ihm eine ebenso nichtige und willkürliche Abstraktion, wie es der Gott oder Gottmensch der alten Religion, und der absolute Geist, die gesetzgebende Vernunft, die Wahrheit, das Gute u. s. w. der Spekulation und Humanitätsreligion ist. „Ob Ich auf „die Menschheit“, die Gattung blicke, um diesem Ideal nachzustreben, oder auf Gott und Christus mit gleichem Streben: wie wäre darin eine wesentliche Verschiedenheit? Höchstens ist jenes ver-

waschener, als dieses. Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung. Der Mensch ist nur ein Ideal, die Gattung nur ein Gedachtes. Ein Mensch sein, heisst nicht, das Ideal des Menschen erfüllen, sondern sich, den Einzelnen, darstellen. Nicht, wie ich das allgemein Menschliche realisire, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir selbst genüge. Ich bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster u. dgl. Ich werde der Feind jeder höheren Macht sein, während die Religion lehrt, sie uns zur Freundin zu machen und demüthig gegen sie zu sein.. Die eigentliche Gottesfurcht hat längst eine Erschütterung erlitten und ein mehr oder weniger bewusster Atheismus, äusserlich an einer weit verbreiteten Unkirchlichkeit erkennbar, ist unwillkürlich Ton geworden. Allein, was dem Gott genommen wurde, ist dem Menschen zugesetzt worden und die Macht der Humanität vergrösserte sich in eben dem Grade, als die der Frömmigkeit an Gewicht verlor: „Der Mensch" ist der heutige Gott und Menschenfurcht an die Stelle der alten Gottesfurcht getreten. Weil aber der Mensch nur ein anderes höchstes Wesen vorstellt, so ist in der That am höchsten Wesen nichts als eine Metamorphose vorgegangen und die Menschenfurcht bloss eine veränderte Gestalt der Gottesfurcht. Unsere Atheisten sind fromme Leute." Das Christenthum nahm den Dingen dieser Welt zwar ihre Unwiderstehlichkeit, machte uns von ihnen unabhängig, befreite uns vom Bann des Sinnlichen, aber nur um uns dafür in die noch schlimmere Abhängigkeit vom Uebersinnlichen, vom Geist und seinen Ideen, Wahrheiten, Urbildern und Gesetzen zu bringen; ähnlich wie der Einzelne, wenn er vom Knaben zum Jüngling erwächst, zwar von der Macht der Ruthe los, aber dafür von Gedanken und Idealen „besessen" wird. Wie aber dann der Mann sich auch noch dieser lästigen Fesseln entledige, um nur noch zu fragen, was „praktisch", d. h. ihm zuträglich, vortheilhaft für seinen eigensten Lebensgenuss sei, so soll nach Stirner jetzt die Menschheit in das nüchterne, begeisterungslose egoistische Mannesalter eintreten, wo sie sich ebenso aller Fesseln ihrer idealistischen Jugendträume, alles Respekts vor dem „heiligen Geist" (sei es der Trinität oder der Humanität, was praktisch ganz aufs gleiche herauskomme) entschlage, wie sie sich einst im Christenthum des Respekts vor den Dingen und Mächten dieser (sinnlichen) Welt entschlagen habe. Die noch an irgend welche

Wahrheiten, Ideen und Ideale glauben, diese dem Menschen zum Gesetz machen, zum Musterbild seines Seinsollens, zur Aufgabe, die er zu realisiren, zum Götzen, dem er sich, seinen Lebensgenuss und seine unbeschränkte Selbstherrlichkeit zu „opfern" habe, die gehören alle, wie Stirner in unermüdlich wiederholten Variationen ausführt, noch zu den Pfaffen, ob sie auch Philosophen, Schulmeister, Philanthropen und Liberale der aufgeklärtesten Sorte wären. Die Befreiung der Menschheit ist erst dann vollbracht, wenn man nicht mehr irgendwelche höhere Macht über sich, diesem Einzigen und seinem Eigenthum, anerkennt, nicht mehr unterscheidet zwischen dem wirklichen Menschen, d. h. dem Einzelnen, wie er eben einmal ist, und „dem wahren Menschen", d. h. dem Phantasiegebilde von einem Menschen, wie er sein könnte und sollte, wenn vielmehr Jeder sich selbst für seinen einzigen Gott und Herrn und seinen Selbstgenuss für seinen einzigen Lebensberuf hält, kurz also, wenn Jeder prinzipieller radikaler Egoist geworden ist. „Neben den weltlichen Gütern müssen auch alle heiligen Güter entwerthet hingestellt werden. Die Wahrheiten sind vor Mir so gemein und so gleichgültig, wie die Dinge, sie reissen mich nicht hin und begeistern mich nicht. Da ist auch nicht Eine Wahrheit, das Recht, die Freiheit, die Menschlichkeit u. s. w., die vor Mir Bestand hätte und der ich mich unterwürfe. Sie sind Worte, nichts als Worte, wie dem Christen alle Dinge nichts als „eitle Dinge" sind . . Wahrheiten sind Phrasen, Redensarten, Worte (λόγος!); in Zusammenhang oder in Reih und Glied gebracht, bilden sie die Logik, die Wissenschaft, die Philosophie . . Die Wahrheiten sind Material, das ich verbrauchen kann, Material, wie Kraut und Unkraut; ob Kraut oder Unkraut, darüber liegt die Entscheidung bei Mir. Die Wahrheit ist eine Kreatur, die ihren Werth nicht in sich hat, sondern in Mir; für sich ist sie werthlos. Eine Wahrheit über Mir, eine Wahrheit, nach der Ich Mich richten müsste, kenne Ich nicht. Für Mich gibt es keine Wahrheit, denn über Mich geht nichts! Auch nicht mein Wesen, auch nicht das Wesen des Menschen geht über Mich . . Kein Gedanke, kein Gefühl, kein Glaube ist heilig, sie sind alle veräusserlich, mein veräusserliches Eigenthum, und werden von mir vernichtet wie geschaffen . . Seinen Humor an den Kleinlichkeiten der Menschen auszulassen, das vermag Jeder, der „erhabene Gefühle" hat; ihn aber mit allen „grossen Gedanken,

erhabenen Gefühlen, edler Begeisterung und heiligem Glauben" spielen zu lassen, das setzt voraus, dass Ich der Eigner von Allem sei . . Was die Religion den „Sünder" nennt, das nennt die Humanität den „Egoisten". Brauche Ichs aber keinem Andern recht zu machen, ist dann der „Egoist", in welchem die Humanität sich einen neumodischen Teufel geboren hat, mehr als Unsinn? Der Egoist, vor dem die Humanen schaudern, ist so gut ein Spuk, als der Teufel einer ist: er existirt nur als Schreckgespenst und Phantasiegestalt in ihrem Gehirne. Trieben sie nicht zwischen dem altfränkischen Gegensatz von Gut und Böse, dem sie die modernen Namen von „Menschlich" und „Egoistisch" gegeben haben, unbefangen hin und her, so würden sie auch nicht den ergrauten „Sünder" zum „Egoisten" aufgefrischt und einen neuen Lappen auf ein altes Kleid geflickt haben. Aber sie konnten nicht anders, denn sie haltens für ihre Aufgabe, „Menschen" zu sein. Den Guten sind sie los, das Gute ist geblieben!" —

Man sollte es nicht für möglich halten, dass dieser egoistische Individualismus noch überboten werden könnte. Dennoch geschah diess neuestens in Friedrich Nietzsche's Schriften: „Jenseits von Gut und Böse" und „Die Genealogie der Moral". Während Stirner's Egoismus für Mitleid und Menschenliebe, soweit sie dem eigenen Geschmack entspreche, noch Raum lassen will, ist hingegen nach Nietzsche's Umwerthung der moralischen Werthe das Mitleid und die Nächstenliebe etwas Verächtliches, ein Zeichen der Schwäche, des Niedergangs der vornehmen „Herrenmoral". Der Egoismus ist nach ihm nicht nur, wie auch nach den Utilitaristen, der Ausgangspunkt der Moral, sondern ihr bleibender Kern und Gipfel; wo es an ihm fehlt, fehlt es am Besten; wenn der Mensch altruistisch zu werden beginnt, gehts zu Ende mit ihm. Nicht im altruistischen Gefühl ist der Ursprung der moralischen Werthbegriffe zu suchen, sondern im stolzen Selbstgefühl der herrschenden Rassen, der „prachtvollen, nach Beute und Sieg lüstern schweifenden, blonden Bestien", welche die schwächeren Horden oder die überlebten Kulturvölker überwältigten und es als ihr Herrenrecht betrachteten, ihren „Willen zur Macht", diesen Grundtrieb alles Lebens, ungehemmt durch irgendwelche Schranken oder Verbote zu bethätigen. Sie nannten sich selbst die „Guten", was ursprünglich gleichbedeutend war mit „Vornehmen, Reichen,

Mächtigen, Glücklichen"; den Gegensatz dazu bildete nicht „böse", sondern „schlecht" im Sinn von gering, niedrig, dienstbar, arm. Hatten anfangs die Herren die von ihnen geprägten Werthbegriffe der Masse aufgezwungen, so suchten dagegen die Sklaven, ihre vom entgegengesetzten Gesichtspunkt ausgehende Beurtheilung zur Geltung zu bringen; sie verherrlichten solche Eigenschaften, welche den Leidenden und Unterdrückten das Dasein erleichtern: Mitleid, Dienstfertigkeit, Geduld, Demuth, Fleiss u. dgl. Hierbei fanden die Sklaven Unterstützung von Seiten der priesterlichen Aristokratie, die sich von den ritterlichen Herren mehr und mehr trennte und auf die Massen stützte. Nachdem die Sklavenmoral zweitausend Jahre lang mit der Herrenmoral um die Oberherrschaft gerungen hatte, gelangte sie endlich zum Sieg durch den Sklavenaufstand in der Moral, welchen das jüdische Volk herbeiführte. „Alles was auf Erden gegen „die Vornehmen, Gewaltigen, Herren, Machthaber" gethan worden ist, ist nicht der Rede werth im Vergleich zu dem, was die Juden gegen sie gethan haben: die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Ueberwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwerthung von deren Werthen, also durch einen Akt der geistigsten Rache, Genugthuung zu schaffen wusste. So allein war es eben einem priesterlichen Volk gemäss, dem Volke der zurückgetretensten priesterlichen Rachsucht. Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut-vornehm-mächtig-schön-glücklich-gottgeliebt) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgrundlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich: „Die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen, Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit; dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!" — Der „Sklavenaufstand in der Moral" beginnt damit, dass das „Ressentiment" solcher Wesen, denen die Reaktion der That versagt ist, sich durch eine imaginäre Rache schadlos hält, indem es neue Werthe schafft. Die vornehme Moral entspringt aus triumphirendem Jasagen zu sich selbst, die Sklavenmoral aus dem Neinsagen zu dem Anderen.

Diese Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte, die Nachkommen alles europäischen und nichteuropäischen Sklaventhums, stellen den Rückgang der Menschheit dar! Diese „Werkzeuge der Kultur" sind eine Schande des Menschen und eher ein Verdacht, ein Gegenargument gegen Kultur überhaupt. Denn so steht es: Die Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen birgt unsere grösste Gefahr. Wir sehen heute nichts, das grösser werden will, wir ahnen, dass es immer noch abwärts, abwärts geht, ins Dünnere, Gutmüthigere, Klügere, Behaglichere, Mittelmässigere, Gleichgültigere, Chinesischere, Christlichere — der Mensch, es ist kein Zweifel, wird immer „besser". Hier eben liegt das Verhängniss Europas: mit der Furcht vor dem Menschen haben wir auch die Liebe zu ihm, die Ehrfurcht vor ihm, die Hoffnung auf ihn, ja den Willen zu ihm eingebüsst. Der Anblick des Menschen macht nunmehr müde — was ist heute Nihilismus, wenn er nicht das ist? Wir sind des Menschen müde!" Wie ist es aber dazu gekommen? Durch den Sieg Judäas über Rom. „Allerdings gab es in der Renaissance ein glanzvoll-unheimliches Wiederaufwachen des klassischen Ideals, der vornehmen Werthungsweise aller Dinge: Rom selber bewegte sich wie ein aufgeweckter Scheintodter unter dem Druck des darüber gebauten judaisirten Rom, genannt „Kirche": aber sofort triumphirte wieder Judäa, Dank jener gründlich pöbelhaften (deutschen und englischen) Ressentimentsbewegung, welche man die Reformation nennt." Noch einmal trat in Napoleon „das antike Ideal selbst leibhaft und mit unerhörter Pracht vor Auge und Gewissen der Menschheit, in ihm das fleischgewordene Problem des vornehmen Ideals ansich, diese Synthese von Unmensch und Uebermensch." Den Abschluss dieser seltsamen Philosophie der Geschichte bildet der Ausblick auf das Erscheinen von „Uebermenschen", in welchen „die blonde Bestie" des Urmenschen wiederkehrt, welche zur vollendeten Freiheit des Geistes gekommen sein werden, indem sie „nichts für wahr, alles für erlaubt halten". Aus dem ungeheuren Zugrundegehen und Sichzugrunderichten der gegen einander gewendeten, explodirenden Egoismen wird das Individuum erstehen, das über die alte Moral sich hinwegsetzt, genöthigt zu einer eigenen Gesetzgebung, eigenen Künsten und Listen der Selbsterhaltung, Selbsterhöhung, Selbsterlösung. „Irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweiflerische Gegenwart ist,

muss er uns doch kommen, der erlösende Mensch der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt, dessen Einsamkeit vom Volk missverstanden wird, wie als ob sie eine Flucht vor der Wirklichkeit sei, während sie nur seine Versenkung, Vergrabung, Vertiefung in die Wirklichkeit ist, damit er einst aus ihr, wenn er wieder ans Licht kommt, die Erlösung dieser Wirklichkeit heimbringe: ihre Erlösung von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Eckel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — er muss einst kommen." (Geneal. d. Moral, S. 93).

Gewiss hat ein solcher leidenschaftlicher Radikalismus, der die ganze Entwicklung der sittlich-religösen Menschheit verneinen und auf den Kopf stellen will, mehr ein pathologisches als ein philosophisches Interesse. Aber beachtenswerth ist die Thatsache, dass dieser aristokratische Individualismus und Anarchismus in einem Zeitalter der demokratischen Nivellirungssucht Beifall findet, den begeistertsten Beifall gerade in den Kreisen der socialistischen Revolutionäre. So wunderlich diese Begriffsverwirrung, diese Verquickung der schroffsten Gegensätze ist, so dürfte sie doch für den philosophischen Betrachter eine beherzigenswerthe Lehre enthalten. Die Lehre nämlich, dass die Menschheit, wenn sie das Regulativ des Gottesglaubens verliert, haltlos hin- und hergeworfen wird zwischen der Scylla eines Egoismus, der die Willkürfreiheit des kraftvollen Individuums von allen Schranken der gesellschaftlichen Ordnung entbindet, und der Charybdis eines Socialismus, der die freie Persönlichkeit dem Moloch der geistlosen Masse opfert. Dieser Gegensatz, an dem unsere ganze Zeit krankt, findet seine einzig gründliche und standhaltende Lösung im Glauben an den Gott, der über Allen und in Allen ist, dessen heiliger Wille, als die höhere Macht über Alle, Alle mit einander verbindet, und als die innerste Kraft in jedem Gewissen zugleich die Persönlichkeit in sichselbst frei macht. Der ganze Bestand unserer Kultur wird davon abhängen, dass es gelingt, das in sichselbst zerrissene und irre-

gewordene sittliche Bewusstsein der heutigen Menschheit wieder mit der Religion und durch die Religion mit sichselbst zu versöhnen. —

Im Zusammenhang zwar nicht mit Nietzsche und Stirner, aber doch mit Feuerbach ist hier auch noch von David Friedrich Strauss zu reden, welcher von gleichem Ausgangspunkt, wie jener, auf ähnlichem Weg zu ähnlichem Resultat gekommen ist. Gleich durch sein erstes Auftreten als Kritiker der evangelischen Geschichte hat er die Nebel der Illusionen, des vermeintlich gesicherten Wahrheitsbesitzes und der vorzeitigen Friedensschlüsse zwischen Glauben und Wissen allenthalben und nicht am wenigsten bei der Hegel'schen Schule sehr unsanft zerstört. Und diess Kritiküben am Ueberkommenen sowie an modernen Halbheiten und Unklarheiten blieb fortan sein Beruf, durch dessen unermüdliche und rücksichtslos muthige Erfüllung er sich um die Theologie und Religionswissenschaft überhaupt bleibende Verdienste erworben hat. Dass er aber zuletzt auf dem Standpunkt des „neuen Glaubens" enden würde, hätte man auch vom kühnen Kritiker des „Lebens Jesu" noch nicht geahnt zu der Zeit, als er noch beflissen war, in den „friedlichen Blättern" aus dem Vergänglichen des geschichtlichen Christenthums das Bleibende so säuberlich wie schonend herauszuschälen als den wahrhaft werthvollen und unzerstörbaren Kern religiöser Wahrheit; oder als er (ungefähr um dieselbe Zeit) in dem vortrefflichen Aufsatz über „Schleiermacher und Daub" die kritische Operation so klar und bestimmt als das eine, zwar unentbehrliche, aber nicht einzige Moment der wissenschaftlichen Theologie darstellte, neben dem vielmehr die spekulative Rekonstruktion des Dogmas nach seinem idealen Gehalt die andere ebenso wesentliche, ja — meinte er damals noch — sogar werthvollere Aufgabe sei; stellte er doch damals den wundergläubigen Hegelianer Daub als wissenschaftlichen Theologen sogar noch über den kritischen Schleiermacher! Theilte er doch damals die gediegene Religiosität Daub's noch so entschieden, dass er mit sichtlicher Freude dessen „prächtige" Worte citirte: „Ein Volk kann mit samt seiner Religion von der Erde verschwinden, aber die Religion an sich selbst nie! Ihr scheinbarer Untergang ist ihr Aufgang; nur in den Gedanken der Menschen sind beide von einander getrennt. So geht die Sonne nie unter; nur in unserer sinnlichen Anschauung ist ihr Aufgang von ihrem Untergang gesondert; in ihr selbst ist Beides vereinigt: sie geht unter, indem sie auf-, und auf-, indem sie untergeht."

Aber bald nachher zeigte schon die Strauss'sche „Glaubenslehre“ ein merkliches Schwinden sowohl der religiösen Wärme als auch zugleich des spekulativen Interesses am positiven Wiederaufbau des kritisch zerstörten Dogmas. Meisterhaft war und bleibt an diesem Werk allerdings der Scharfsinn und die durchsichtige Klarheit, mit welcher hier die Kritik des Dogmas als der objektive, gleichsam naturnothwendige Prozess seiner eigenen Geschichte mit spielender Grazie und doch mit unwiderstehlicher Gewalt sich vollzieht. Aber auf die Frage nach dem „Bleibenden“ in diesem „Vergänglichen“ fiel schon hier die Antwort meistens so dürftig und schwankend aus, dass man aus dieser Glaubenslehre den trostlosen Eindruck gewinnen konnte, als sei das Dogma eigentlich nur dazu da, um durch seine Geschichte sich selbst zu vernichten (wie Baur irgendwo treffend urtheilte). Dass hinter allen diesen dogmatischen Vorstellungen, die mit ihren endlosen Widersprüchen dem unerbittlichen kritischen Verstand rettungslos zum Opfer fielen, doch immer noch als unzerstörter und unzerstörbarer Kern die Religion selbst stecke, diese Hauptsache trat hier schon sehr bedenklich in Schatten.

Und so war denn das Schlussbekenntniss, welches Strauss in dem bekannten Buch: „Der alte und der neue Glaube“, kurz vor seinem Tode veröffentlichte (1872), für den Kundigen nicht so sehr überraschend. Hatte er schon vorher zwischen den dogmatischen Vorstellungen und dem religiösen Geistesgehalt in denselben nicht zu unterscheiden gewusst, so war es ganz natürlich, dass er jetzt auf die Frage: „Sind wir noch Christen?“ mit einem runden „Nein“ antwortete; denn allerdings über das alte Weltbild, wie es dem kirchlichen Dogma zu Grunde liegt, sind wir Jetztlebenden ja allesammt in irgend welchem Grade hinausgewachsen, wie schon die eine Thatsache (von allem Andern zu schweigen) beweist, dass wir uns zum kopernikanischen Weltsystem bekennen, mit welchem die Welt der antiken Vorstellung einfach auf den Kopf gestellt ist. Aber wie der innerste Lebenskern im reifen Manne noch derselbe ist, der er im Knaben war, wie sehr auch die Gedanken im Kopfe des Einen andere geworden sind, als die Phantasieen im Kopfe des Andern gewesen waren: so kann ja wohl derselbe religiöse Geist, der einst in Jesu und den Aposteln die Gemeinde ins Dasein rief, auch heute noch die Christenheit beseelen, wenn gleich sie sich ihr religiöses Leben heute

in ganz anderen Denkformen zum Bewusstsein bringt. Geht das Christenthum, wie allgemein in thesi wenigstens zugestanden wird, nicht auf in irgend welchen dogmatischen Lehrsätzen aus irgend welcher Periode der Kirche, sondern greift es über alle solche ebenso über, wie jedes lebendige Prinzip über seine besonderen Erscheinungsformen: so ist es nicht zulässig, die Christlichkeit eines Zeitalters nach dem Mass ihrer Uebereinstimmung mit bestimmten dogmatischen Lehrsätzen aus früheren Zeitaltern zu bemessen. — Eigenthümlich schwankend und unsicher lautet besonders die Beantwortung der zweiten Frage: „Haben wir noch Religion?“ Ja, wird geantwortet, insofern wir, wenn auch nicht einen persönlichen Gott, doch ein Universum voll Vernunft und Güte anerkennen und mit dankbarem Vertrauen, mit Pietät verehren. Da „Vernunft und Güte“ geistige Eigenschaften sind, so können sie offenbar nur von einem Subjekt ausgesagt werden, welchem in irgend welchem Sinn Geist zukommt; sie dem Universum beizulegen, hätte also nur dann überhaupt Sinn, wenn man unter dem „Universum“ (etwa im Sinn der Schleiermacher'schen „Reden“) den „Weltgeist“ verstände. Woher aber sollen diese Eigenschaften dem Strauss'schen „Universum“ kommen, das ja von keinem geistigen Prinzip begründet oder beherrscht, vielmehr nur die Summe der materiellen Atome und das Resultat ihres blindwirkenden Mechanismus sein soll? Denn in dem dritten Abschnitt: „Wie begreifen wir die Welt?“ bekennt sich Strauss zu einem mechanischen Materialismus von äusserster Einseitigkeit, in welchem mit Hülfe der Darwinischen Hypothese auch noch die letzte Spur idealer Potenzen, die immanente Teleologie, beseitigt und die Welt als ein ungeheures Räderwerk von blindwirkenden und ziellosen materiellen Kräften betrachtet wird. Von hier aus erscheint auch noch jener matte Rest idealer Weltanschauung, wie er in der Verehrung eines „vernünftigen und gütigen Universums“ liegen soll, als eine schreiende Inkonsequenz.

Nicht minder liegt eine solche in den moralischen Prinzipien, wie sie der vierte Abschnitt: „Wie ordnen wir unser Leben?“ entwickelt. Es lautet ja ganz schön und verdient gewiss volle Zustimmung, wenn Strauss sagt, dass das sittliche Handeln ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung sei, dass der Inbegriff aller Moral darin liege, in keinem Augenblick zu vergessen,

dass du Mensch und kein blosses Naturwesen bist, und dass im Menschen die Natur nicht bloss überhaupt aufwärts, sondern über sich selbst hinausgewollt habe, der Mensch also nicht bloss wieder nur ein Thier, sondern mehr und etwas Besseres sein soll, dass er insbesondere den grausamen Kampf ums Dasein, wenn er ihn auch als Naturwesen nicht ganz vermeiden könne, doch nach Massgabe seiner höheren Anlagen veredeln, durch das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Verpflichtung der Gattung zu mildern suchen soll. Aber wie? wenn uns im vorhergehenden Abschnitt gesagt worden war, dass der Weltgrund die blinden materiellen Kräfte, und der Weltzweck ihr Kampf um's Dasein sei: wie kann denn dann die Natur im Menschen über sich selbst hinausstreben, ihr eigenes Wesen also verleugnen wollen? wie kann dann der Mensch zu einer „Idee der Gattung" kommen und in ihr das höhere Gesetz anerkennen, dem er das allumfassende Naturgesetz des Kampfes ums Dasein unterordnen sollte? Gewiss, diess ideale Moralprinzip auf der Basis jenes Materialismus ist der denkbar schreiendste Widerspruch, eine unhaltbare Halbheit; denkbar ist nur eins von beiden: Ist der Mechanismus der Atomkräfte die weltschaffende Macht und der Kampf um's Dasein das weltgestaltende Gesetz, so gilt auch für's Menschenleben nur die Kraft der einzelnen Naturtriebe und das Faustrecht des stärkeren Subjekts; erkennen wir aber im Sittengesetz einen Willen des Ganzen als bindende Macht und verbindende Einheit für die Einzelwillen an, so wird dieser einheitliche Wille auch schon zurückreichen müssen in den Grund der Welt und unserer selbst und wird als geistiges Prinzip ordnend übergreifen über die Vielheit der Einzelkräfte. So wenig also vermag Strauss auf seinem materialistischen Weg den Monismus der Weltanschauung wirklich zu erreichen, dass ihm vielmehr diese seine Weltanschauung an der entscheidenden Stelle in zwei völlig unversöhnliche Hälften auseinander bricht!

---

2. Die halb- und neukantische Religionsphilosophie.

Es ist nicht der ganze und echte historische Kant, auf welchen diese Richtung zurückgeht und dessen Philosophie sie erneuern will;

es ist nur die empiristische und die skeptische Seite der Kant'schen Philosophie, an was sich die „Neukantianer" halten, und zwar so, dass bald mehr der Empirismus, bald mehr der Skepticismus überwiegt, meist aber so, dass ihnen das eine, wie es ja auch in der Natur der Sache liegt, unmittelbar in das andere übergeht. Was sie hingegen überall bei Seite lassen, ist eben dasjenige Element der Kant'schen Philosophie, welches wir oben als ihr eigentliches Prinzip, als ihre durchgehends herrschende, wenn auch freilich nirgends rein durchgeführte Tendenz erkannt haben: das rationalistische Element. Diess ist begreiflich genug. Denn eben in seinem energischen Rationalismus, in dem Geltendmachen der Vernunft als alleiniger Gesetzgeberin in Natur- und Sittenwelt, lag der entscheidende Wendepunkt, den Kant in der Geschichte der Philosophie bezeichnete, lag der Keimpunkt für die ganze spekulative Philosophie, die aus ihm sich mit innerer Nothwendigkeit entwickelt hat. Natürlich wird also eine Richtung, die in der Antipathie gegen die Spekulation ihren Entstehungsgrund hat, auch schon die Wurzel derselben im Kant'schen Rationalismus ungeniessbar finden und daher diese Seite an Kant's Denken entweder von vornherein übersehen oder doch mit Bewusstsein und Absicht als einen fehlerhaften Bestandtheil ausscheiden. Dass nun aber durch dieses Ignoriren (gleichviel, ob unabsichtliches oder absichtliches) dessen gerade, was thatsächlich die eigentliche Seele der Kant'schen Philosophie gewesen ist, diese zu etwas ganz anderem wird, als was sie historisch war, liegt auf der Hand. Eben daher hat es auch gar nichts Ueberraschendes, dass neuestens immer mehr Anhänger dieser „neukantischen" Richtung sich mehr oder weniger entschieden als „Antikantianer" entpuppen. Sie verrathen nur. was dem Tieferblickenden ohnediess längst klar gewesen, dass diese ganze Richtung nicht sowohl auf Kant zurückgeht, als vielmehr über Kant zurück auf den Locke-Hume'schen empiristisch-skeptischen Standpunkt. Je weiter dieser Klärungsprozess fortschreiten wird, desto mehr dürfte die von Anfang vorhandene Verwandtschaft mit dem Comte'schen Positivismus zur vollen Identität werden. Wenigstens hinsichtlich der philosophischen „Neukantianer" wird sich diese Diagnose mit ziemlicher Sicherheit aufstellen lassen.

Etwas anders allerdings und doch auch wieder ganz analog liegt die Sache bei den theologischen Anhängern dieser Richtung. Ge-

mein haben sie mit jenen das Negative: die Antipathie gegen die Spekulation; gemein daher auch die Beseitigung des rationalistischen und die Bevorzugung des skeptischen und empiristischen Elements an der Kant'schen Erkenntnisstheorie. Nun aber scheiden sich die Wege. Denn die Empirie, an welcher die Theologen Interesse haben, ist nicht die der sinnlichen, sondern der übersinnlichen, der religiös-sittlichen Erfahrung. Sie legen daher das Schwergewicht auf die praktische Seite der Kant'schen Philosophie, auf den „moralischen Vernunftglauben“, der bei den philosophischen „Neukantianern“ gerade als die schwächste Seite derselben gilt. Aber bei Kant hatte der moralische Vernunftglauben seine Basis in dem apriorischen Rationalismus, in der autonomen Gesetzgebung der Vernunft; mit der skeptischen Zersetzung dieses Prinzips kann also auch der moralische Vernunftglauben nicht mehr in seinem echten Kant'schen Sinn bestehen: an die Stelle seiner transscendentalen Begründung aus der Vernunft und seiner allgemeinen Gültigkeit für alle Vernunftwesen tritt jetzt die empirische Begründung aus dem Gefühl, das freilich eine unmittelbare Thatsache, aber nur von subjektiver Geltung, eine Sache des subjektiven ästhetischen Geschmacks ist. Soll nun aber dieser subjektive „Gefühlsglauben“, der hiermit den Kant'schen „Vernunftglauben“ ersetzt, doch wieder eine objektivere Basis erhalten, so bleibt auf diesem empirischen Standpunkt nur die Ergänzung des subjektiven Gefühls des Einzelnen durch die analogen Gefühle der Vielen, welche zur selben Religionsgemeinde gehören; und somit tritt jetzt an die Stelle der Kant'schen und reformatorischen inneren Gewissheit des sittlich-religiösen Geistes die Vergewisserung des in sich haltlosen Subjekts durch die äussere Bezeugung der kirchlichen Autorität. Auch hier also ist, genau entsprechend dem philosophischen Zweig des „Neukantianismus“, das Ende der Entwicklung der Positivismus, nur ist es hier der kirchlich-dogmatische, dort der atheistisch-materialistische, was übrigens beides, bei aller sonstigen Differenz, wenigstens in dem irrationellen und unprotestantischen Prinzip übereinkommt: in der Unterwerfung des Geistes unter eine ihm äusserliche und fremde Macht, sei es die stoffliche Realität oder die geschichtliche Autorität. Natürlich ist auch bei der principiellen Verwandtschaft dieser beiden Arten des Positivismus das Umschlagen der einen in die andere leicht möglich, wie denn auch beide in der

gemeinsamen Gegnerschaft gegen eine rationale Moral- und Religionswissenschaft aufs engste liirt sind.

Da sonach der „Neukantianismus“ in seinen beiden Zweigen gerade das specifische Prinzip der Kant'schen Philosophie auf allen Punkten, theoretisch wie praktisch, verwirft und durch sein Gegentheil, einen antirationalistischen, sei es empirisch-skeptischen oder empirisch-dogmatischen Positivismus ersetzt, so leuchtet ein, wie prekär sein Recht ist, sich nach Kant zu nennen. Man würde ihn richtiger als „Halbkantianismus“ bezeichnen; jedenfalls ist sein genauester Vorgänger unverkennbar derjenige Halbkantianer gewesen, der seinem eigenen Bekenntniss gemäss Jakobi näher stand als Kant: Jakob Friedrich Fries, dessen Religionsphilosophie*) daher hier eine Stelle finden mag, da sie früher weniger beachtet, erst in der „neukantischen“ Richtung unserer Zeit zur Wirkung gekommen zu sein scheint.

Fries lobt es an Kant, dass er der Philosophie die subjektive Wendung von den Dingen auf unsere Vorstellungen von denselben gegeben und die Selbsterkenntniss, die Untersuchung vor Allem der Bedingungen unserer Erfahrung zum Gegenstand der Kritik gemacht habe. Aber er habe dabei in doppelter Hinsicht geirrt: einmal insofern er die Bedingungen und Gesetze der Erfahrung für apriorische Erkenntnisse hielt, während sie doch nur aposteriorisch durch Selbstbeobachtung erkannt werden können, was die Aufgabe einer empirisch-psychologischen Naturlehre sein müsse; sodann darin, dass er die Gültigkeit der Verstandesformen und Vernunftideen beweisen zu sollen glaubte und daher die ersteren auf einen transscendentalen Gegenstand bezog, statt einzusehen, dass von einem solchen überhaupt nie die Rede sein könne, da wir es immer nur mit unseren Vorstellungen zu thun haben, dass also auch die Wahrheit nicht in der Beziehung einer Vorstellung auf einen Gegenstand gesucht werden dürfe, sondern nur in der Beziehung der abgeleiteten, vermittelten Vorstellung auf eine unmittelbare Gewissheit der Anschauung und des Wahrheitsgefühls. Diess erkannt zu haben, sei das grosse Verdienst

*) Von seinen vielen Werken kommt in Betracht: Handbuch der Religionsphilosophie und philos. Aesthetik, als II. Theil der prakt. Philos. 1832 erschienen. System der Metaphysik 1824. Neue Kritik der Vernunft 2. Aufl. 1828—31. Wissen, Glauben und Ahndung 1805.

Jakobi's, wodurch erst der Grundfehler des Leibniz-Wolff'schen Rationalismus überwunden werde. „Die Anschauung für sich selbst ist ihr eigener Zeuge der Wahrheit; nur wiefern ich der Anschauung vertraue, weiss ich etwas vom Sein wirklicher Gegenstände. Ebenso unmittelbar gelten uns die metaphysischen Grundwahrheiten, die uns unmittelbar im Wahrheitsgefühl zum Bewusstsein kommen. Die Wahrheit, über welche Menschen streiten, in Rücksicht deren sie zweifeln und irren können, ist nie die transscendentale Wahrheit der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, sondern die empirische Wahrheit des Bewusstseins, welche nur die richtige Vergleichung mittelbarer Vorstellungen mit den unmittelbaren verlangt. Diese Vergleichung ist die ganze und einzige Aufgabe der Kritik der Vernunft als Begründerin der Philosophie.“ *) Es erhellt schon aus dieser Grundstelle der subjektivistisch-empiristische Charakter der Fries'schen Philosophie im Unterschied von dem objektiven und aprioristischen Rationalismus Kant's. Ob aber das, was der empirische Psycholog in seinem subjektiven Vorstellungsinhalt vorfindet, auch objektive, für Alle gültige Wahrheit sei, das lässt sich natürlich auf diesem Weg nie ausmachen.

Fries lobt ferner an Kant, dass er den Gegensatz von Erscheinungen und Ding an sich so scharf hingestellt und unser Wissen auf die ersteren beschränkt habe; aber weder die Kant'sche Begründung dieser Beschränkung, noch auch seine problematische Behandlung des Dings an sich kann er sich aneignen, erklärt vielmehr die Modifikation, welche er selbst dieser Theorie gegeben, für eine wesentliche Verbesserung der Kant'schen Philosophie. Diese Modifikation besteht aber darin, dass Fries den monistisch-rationalistischen Zug, den wir bei Kant durch all seinen überkommenen Dualismus doch immer wieder durchblitzen sahen, und an welchen dann Fichte und dessen Nachfolger anknüpften, seinerseits vielmehr ausmerzte und jenen Dualismus in der Richtung auf Jakobi's Glaubensphilosophie hin zuspitzte. Die Erscheinungen sind der Inhalt des Wissens, das von der sinnlichen, durch Raum, Zeit und Mass bedingten Anschauung ausgeht und daher nie das wahre, unbeschränkte und unbedingte, ewige Sein der Dinge uns erfassen lässt. Ebendarum aber, weil in

*) Vorrede z. Neuen Kritik der Vernunft I, S. XXVIII.

den stets bedingten und unvollendeten Wissensobjekten (Anschauungen, Begriffen und Combinationen derselben aller Art) das wahre Sein noch nicht zu finden ist, weist dieses Wissen nothwendig über sich selbst hinaus auf das Glauben, welches eben die wahre Realität, die Welt der Ideen, zum Inhalt hat, und welches zwar von anderer, aber nicht geringerer Gewissheit ist als das Wissen. Es wird von Fries oft als der grosse Vorzug des „transscendentalen Idealismus" gerühmt, dass er die Rechte des Glaubens vertheidige, indem er das Wissen erniedrige, seinen vermeintlichen Vortheil grösserer Realität als Täuschung aufhebe. „So wenig, wie beim Glauben, wird auch beim Wissen unser Fürwahrhalten durch den Gegenstand bestimmt, sondern nur die Thätigkeiten der erkennenden Vernunft bestimmen sich unter einander zum Wissen und zum Glauben. Sowie ich zwar nicht beweisen kann, dass ein Gott sei, sondern nur, dass jede endliche Vernunft einen Gott glaube, ebenso kann ich auch nicht beweisen, dass Materie sei, sondern nur dass jede endliche Vernunft wisse, es sei Materie. Für jede Art der Ueberzeugung, sie mag Wissen, Glauben oder Ahndung sein oder welchen Namen sie sonst führe, können wir doch nur den subjektiven Zusammenhang der Erkenntnisse und niemals positiv das Verhältniss der Erkenntniss zu ihrem Gegenstand untersuchen." Diese Vertröstung, dass man ja auch sonst nicht wisse, was hinter unseren Vorstellungen stecke, wird freilich für den Gläubigen nicht eben sehr ermuthigend klingen. Doch wenn auch die Ideen des Glaubens an sich nur negativen Ursprungs sind und insofern gar leicht als blosse Negation des Bestimmten, was den Inhalt unseres wirklichen Wissens oder Wissens der Wirklichkeit bildet, somit als leere Gebilde der abstrahirenden Reflexion erscheinen könnten, so sollen sie doch wenigstens in der ästhetischen Weltbeurtheilung zur positiven Anwendung kommen, sofern die zwischen Verstand (Wissen) und Vernunft (Glauben) vermittelnde Urtheilskraft in der Ahndung die Wirklichkeit im verklärenden Lichte der Idee betrachtet und so Schönheit und Erhabenheit, Zweckmässigkeit und Harmonie in die Natur und Geschichte hineinschaut, während das Wissen des Verstandes freilich von all dem nichts in der Welt zu finden vermag.

Wir haben also nach Fries zwei völlig geschiedene Welten neben einander: Auf der einen Seite die Welt der wirklichen Er-

scheinungen, die auf der soliden Basis der sinnlichen Anschauung und verständigen Reflexion beruht, in welcher Alles streng mathematisch zu erklären ist, in welcher ausschliesslich der kausale Mechanismus herrscht, in welcher von Zwecken nirgends die Rede sein soll, auch nicht im organischen Leben der Natur, welches nur auf komplicirterer Art von Wechselwirkung beruht, ebensowenig in der Geschichte der Menschheit, welche als Erscheinung für den wissenden Verstand auch nur Produkt des socialen Mechanismus ist und neben dem Schönen soviel des Unschönen und Zweckwidrigen zeigt, dass es ganz unmöglich ist, einen Plan der Gottheit bei der Weltregierung nachzuweisen; auch die das vorgeben, schieben doch, wie Fries meint, nur ihre eigene Weisheit und Scharfsichtigkeit der Weltregierung unter. Diesem, für sich allein betrachtet ganz idee- und zwecklosen, mechanisch-materialistisch zu erklärenden Dasein der Sinnenwelt steht nun aber die Welt der Ideen gegenüber, ruhend auf dem Glauben der Vernunft an die Realität des vollkommenen, vollendeten, unbedingten Seins oder an das höchste Gut, an die beste Welt, an das Absolute, welches sich entfaltet in die drei Ideen des ewigen Wesens oder der Seele, der absoluten Kraft oder der Freiheit und der Einheit des absoluten Ganzen oder der Gottheit (es ist diess dieselbe Dreiheit der Ideen, wie bei Kant, und ist daher auch bezüglich der Ableitung der Gottesidee aus der Kategorie der Totalität auf das dort Bemerkte — S. 154 — zu verweisen). Diese Ideen haben mit der Welt des Wissens gar nichts gemein, sind in keiner Weise auf sie zu begründen oder aus ihr abzuleiten oder zu beweisen; sie stehen im Gegentheil durchweg im Widerspruch mit den Erscheinungen der äusseren und inneren Erfahrung, die uns nirgends ein ewiges, unveränderliches Sein zeigt, sondern überall nur stetes Werden, Wechsel der Erscheinungen und Zustände, auch der inneren seelischen; die nirgends absolute aus sich beginnende Kraft zeigt, sondern überall bedingtes Wirken; die endlich nirgends in Raum und Zeit eine vollendete Reihe, ein völliges Ganzes zeigt, sondern immer nur Theile, die ins Unendliche fortgesetzt werden können. Das Verhältniss der Ideen zur Erscheinungswelt ist also nur das negative, dass sie alle die Schranken und Bestimmtheiten der letzteren nicht haben. Nicht genug kann Fries diess betonen, dass der einzige „spekulative Grund“ der Ideen in einer verneinenden Reflexion bestehe,

dass sie ebendaher keine vom Wissen entnommenen Bestimmungen zum Inhalt haben, dass sie nichts zur Erkenntniss des Wirklichen beitragen.

Aber so leer diese Ideen an Wissensinhalt, so bedeutungslos für die theoretische Welterkenntniss sie sind, so erhalten sie nun doch ihre wichtige Bedeutung von den praktischen Interessen, die sich an sie knüpfen: haben sie nichts zu thun mit der Welt des Seienden, so doch mit der Welt des Seinsollenden; sagen sie nichts aus über das Reich der Erscheinungen, so doch über das Reich der Zwecke. „In das ursprüngliche Bewusstsein der Vernunft vom Unbeschränkten, welches eigentlich keinen positiven Inhalt hat, als den der Negation aller Negation oder der Verneinung der Schranken, trifft auch das Vermögen sich zu interessiren mit der praktischen Idee des absoluten Werthes oder des Zweckes an sich, und belebt so mit ihrem mehr positiven Inhalt die ohnediess todte Idee des ewigen Seins.“ Indem wir über das ganze Gebiet des räumlich-zeitlichen Daseins als einer nur für unsere beschränkte Anschauungsweise vorhandenen Erscheinung durch die Aufhebung der Schranken zum Sein an sich uns erheben, ergibt sich uns zunächst die Idee eines freien, an das Gesetz der Naturnothwendigkeit nicht gebundenen Seins, das als solches zugleich zeitlos oder ewig ist. Diese Idee eines freien und ewigen Seins ist also nicht erst zu beweisen (dass Kant diess thun zu sollen glaubte, war ein Fehler), sondern sie beruht auf der unmittelbaren Selbstgewissheit der Vernunft von ihrer eigenen Würde und Selbstständigkeit, auf dem Wahrheitsgefühl von der alleinigen Realität, wie von dem alleinigen Werth eines solchen freien und ewigen Seins. Diese Idee erweitert sich dann zu einer intelligiblen Welt freiwollender ewiger Intelligenzen, deren Wechselwirkung nicht unter Naturgesetzen, sondern unter Werth- und Zweckgesetzen, d. h. unter Pflichtgeboten steht, also ein Reich der Zwecke bildet, welches durch die Gottheit als das Ideal des höchsten Gutes seinen Bestand hat. „So ist uns die Idee der Selbständigkeit des Geistes der Grundgedanke für das wahre Wesen der Dinge, die erste Glaubensidee. Nur in dem persönlichen Dasein vernünftiger Wesen und somit im Menschenleben unter sittlichen Ideen deutet sich uns verständlicher der Dinge wahres Wesen an.“

Von hier aus erhält nun zunächst das erscheinende Menschen-

leben seine ideale Deutung in der Vorstellung von der sittlichen Weltordnung oder genauer von der Geisteswelt unter Sittengesetzen, deren freies Handeln nach der Idee der sittlichen oder subjektiven Teleologie zu beurtheilen ist, was den Gegenstand der Ethik bildet. In ihr „werden die Ideen des Absoluten dem Wirklichen verbunden durch den sittlichen Schematismus, welcher sie durch unsere Vorstellungen von Zweck und Zweckmässigkeit belebt.“ Aber dieselbe Idee einer Werth- und Zweckgesetzgebung überträgt sich vom sittlichen Menschenleben endlich auch noch auf die Welt überhaupt, nicht zwar durch ein theoretisches Erkennen, für welches es überall keine Zwecke und Zweckmässigkeit gibt, wohl aber durch die ästhetisch-religiöse Weltansicht, welche die Welt unter der Idee der objektiven Teleologie „beurtheilt“, d. h. sie so ansieht, als ob auch in ihr die eigentlich nur fürs Handeln geltende Werthgesetzgebung gälte, woraus sich die nur in den Bildern religiöser Dichtung auszusprechenden ästhetischen Gefühle der Schönheit und Erhabenheit ergeben. Diese ästhetisch-religiöse Weltansicht oder „Weltzwecklehre“ ist der Gegenstand des zweiten Theils der praktischen Philosophie oder der „Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik“, welche Fries, von seinem Standpunkt aus ganz konsequent, im engsten Zusammenhang als eine einzige Disciplin behandelt. Es liegt in der Natur der Sache, dass eine von der theoretischen Welterkenntniss absolut geschiedene religiöse „Weltbeurtheilung“ überall, wo nicht etwa durch den Gewaltspruch des theologischen Positivismus die Konsequenz der Sache willkürlich abgebrochen wird, mit der ästhetischen Weltansicht in eins zusammenfallen muss, sofern ja beide gleichermassen die nur gefühlsmässig zu ahndende und nur poetisch auszudrückende Beziehung der an sich ideelosen Wirklichkeit auf eine von ihr schlechthin geschiedene Ideenwelt darstellen. Wie die Ideen beiderseits ganz dieselben abstrakten Ideale, und ihre Ausdrucksmittel wenigstens annähernd dieselben poetischen Bilder sind, so entsprechen sich auch die religiösen und ästhetischen Grundgefühle und Stimmungen. Jene sind die Begeisterung, welche durch die Idee der persönlichen Würde und ewigen Bestimmung des Menschen geweckt wird, die Andacht im Hinblick auf die Idee Gottes, vor dem das Schöne und Gute ewig besteht, und die Resignation oder Gottergebenheit im Hinblick auf die Unvollkommenheiten des Erdenlebens, welche gegen

das Ewigwahre für nichts zu achten sind. In der Aesthetik entspricht der Begeisterung die epische, der Resignation die dramatische und der Andacht die lyrische Idee. — Die nahe Verwandtschaft dieser poetischen Religion mit der in der Romantik herrschenden Vereinerleiung von Religion und Poesie fällt in die Augen; das nächstverwandte Seitenstück zu der Fries'schen religiös-ästhetischen Weltansicht liegt in Novalis' poetisch-religiösem Idealismus, nur dass dieser es nicht bloss bei der ästhetischen „Weltbeurtheilung" bewenden liess, sondern der idealen Begeisterung die Kraft magischer Weltgestaltung zutraute, während Fries die Grenzlinie zwischen Wirklichkeit und Ideal mit nüchterner Verständigkeit festhielt, womit aber freilich auch der klaffende Zwiespalt zwischen beiden nur um so härter, und die von der Wirklichkeit schlechthin losgerissene Idealwelt um so unfasslicher, matter und nebelhaft verschwommener wurde. Dass eine solche Religiosität nie volksthümlich werden kann, dass sie nur auf die engen Kreise der poetisch lebhaft angeregten „schönen Seelen" beschränkt bleibt, versteht sich von selbst; wie Fries auch diesen exklusiv aristokratischen Zug seiner Religion mit der Romantik theilte, hat er schon durch das Motto seiner Religionsphilosophie verrathen: „Odi profanum vulgus et arceo!" das zu dem Heilandswort: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid! einen eigenthümlichen Kontrast bildet.

Aber bei all dieser augenfälligen Einseitigkeit ist doch auch dieser Religionstheorie ein berechtigtes Wahrheitsmoment nicht abzusprechen. Es liegt diess nicht bloss in dem ethischen Idealismus überhaupt, welchen Fries mit Kant und Fichte gemein hat und welcher ja selbstverständlich immer ein kardinales Element wahrer Religion bilden muss; sondern auch in dem ihm Eigenthümlichen, worin er von Kant abweicht, hat Fries unleugbar öfter einen feinen Blick gezeigt und gesunde Gedanken geäussert, welche in richtiger Weise verwerthet über seinen dualistischen Standpunkt hinaus führen könnten. Gegen Kant's Beweis der Unsterblichkeit aus der Unmöglichkeit der Tugendvollendung in endlicher Zeit bemerkt er sehr gut, dass uns mit dieser Vertröstung auf die unendliche Zeit, welche nie verfliesst, die Vollendung der Tugend ja gerade abgesprochen würde; das blosse endlose Sein in der Zeit wäre gerade ewige Gefangenschaft, also Vernichtung der Idee unseres ewigen Wesens, deren eigentlicher Inhalt nicht die

zeitliche Zukunft sei, sondern das zeitlose wahre Sein, das ewige Leben, welches in der Unverderblichkeit des Geistes oder in der Würde der Person, ihrem Zweck-ansich-sein bestehe, das eines Beweises nicht erst bedürfe*). Ebenso beachtenswerth ist auch die Kritik, welche Fries an dem Kant'schen Beweis des Daseins Gottes aus dem Postulat der Vergeltung oder Verbindung von Tugend und Glück übt. Diese Argumentation, sagt Fries, beruhe auf einer Verwechselung der ethischen, beziehungsweise rechtlichen Betrachtungsweise mit der religiösen. „Aber eben diess ist eine kindliche Vorstellung, über welche der gebildete Verstand sich erheben soll. Unter Menschen soll im Staate das kräftige Urtheil der Gerechtigkeit Lohn und Strafe vertheilen; aber das höhere Urtheil der Ideen wird alle jene Unterschiede fallen lassen; die Tugend gilt ihm allein um ihrer inneren Schönheit willen, sie mag keinen Lohn; das Laster trägt seinen Tadel in sich selbst und bedarf keiner Strafe, denn nur des Geistes schöne Erscheinung gilt in und durch sich selbst.“ „Wir glauben nicht an das tausendjährige Reich der Erfüllung aller irdischen Wünsche, sondern allein an das Gottesreich unter der Herrschaft der ewigen Schönheit und heiligen Liebe**).“ Glück und Unglück gehören nur zur Erscheinung und haben gar keinen Werth in Bezug auf das Sein an sich; die einzigen wahren Uebel sind, wie die Stoiker mit Recht lehrten, Untugend und Laster; wenn also schon die menschliche Weisheit sich über Schmerz und Unglück erheben kann und soll, so geht die Beurtheilung des höchsten Gutes nach dem Gesichtspunkt der Vertheilung von Glückseligkeit nach der Würdigkeit vollends die höchste Weisheit gar nichts an. Statt also auf so unzweckmässige Weise das Dasein Gottes beweisen zu wollen, hätte Kant nach Fries' Ansicht vielmehr einsehen sollen, dass es eines solchen Beweises gar nicht erst bedürfe, da „mit dem Glauben an die Realität des höchsten Gutes der Glaube an die Gottheit zugleich ausgesprochen sei“.

Dieser Satz, der in verschiedenen Wendungen bei Fries oft wiederkehrt, ist für die problematische Realität seines Gottesglaubens sehr charakteristisch. Unter der Idee des höchsten Gutes versteht er ja, wie wir wissen, die aus dem unmittelbaren Gefühl der persön-

*) Religionsphilos. §§ 27. 28. Glauben, Wissen etc. S. 157.
**) Religionsphilos. §§ 36. 39. Glauben, Wissen etc. S. 150ff.

lichen Würde entspringende Idee eines Reiches der Zwecke oder der unter sittlichen Zweckgesetzen stehenden Welt der Geister. Nehmen wir nun die Behauptung, dass mit der Idee des höchsten Gutes die der Gottheit zugleich ausgesprochen, jede Vermittlung von einem zum andern überflüssig sei, streng beim Wort, so kommt sie darauf hinaus, dass die Idee der Gottheit identisch sei mit der des höchsten Gutes im eben besprochenen Sinn. Damit stehen wir aber vollständig auf dem Boden der Feuerbach-Comte'schen Humanitätsreligion, welche die Idee Gottes aufgehen lässt in die des Menschheitsideals und die alleinige Realität jener Idee in ihrem Gedacht- und Realisirtwerden durch uns Menschen findet. Diese Consequenz hat nun Fries freilich nicht ziehen wollen, vielmehr bezeichnet er Gott gewöhnlich als den Grund, die Ursache, den Gesetzgeber, Richter, Lenker, Herrn des Reiches der Zwecke, der Geisteswelt, der ewigen Ordnung der Dinge; ja er spricht von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott. Aber er kann es sich dabei selbst nicht verbergen, dass damit Categorieen aus Naturverhältnissen und menschlichen Thätigkeiten, also aus äusserer und innerer Erfahrung auf die Idee des Unbeschränkten übertragen werden, auf welche sie doch nach allem oben hierüber Gesagten durchaus keine Anwendung sollen finden dürfen. Und ebensowenig kann er sich verbergen, dass seine wissenschaftliche Weltansicht, nach welcher Natur und Mensch (als Phänomenon oder Naturwesen betrachtet) ein auf sich selbst beruhender und selbstgenugsamer, nach den einfachsten mathematisch-physikalischen Gesetzen erklärbarer und alle Teleologie völlig ausschliessender Mechanismus ist, dessen Substanz sowohl wie Bewegung nicht hervorgebracht sein kann — dass diese Weltansicht eines göttlichen Urhebers und Lenkers nicht nur nicht bedarf, sondern dafür gar keinen Raum offen hat. Fries hat, wie gesagt, diese Schwierigkeit wohl gesehen, aber er glaubte ihr einfach damit entgehen zu können, dass er die religiös-ästhetische Weltansicht neben die wissenschaftliche stellte und jede Beziehung und Zusammenhang beider von vorneherein abschnitt. Aber kann diess im Ernst eine Lösung der Schwierigkeit heissen? Wir können uns ein Nebeneinander zweier Ansichten über dieselbe Sache allerdings auch ohne bestimmte Vermittlung zwischen beiden gefallen lassen, aber doch gewiss nur solange, als beide einander nicht geradezu widersprechen. Wo aber diess in so auffallendem Grade der Fall ist

wie bei den beiden Fries'schen Weltansichten, da kann sich die Vernunft schlechterdings nicht anders helfen als so, dass sie bloss die eine der beiden Ansichten für eigentlich wahr, die andere aber für bloss uneigentlich wahr oder eigentlich unwahr nimmt. Da nun im vorliegenden Fall die wissenschaftliche Weltansicht die Evidenz der Anschauung und des Verstandes für sich hat, die religiöse dagegen in Gefühlen und dichterischen Bildern sich bewegt, so ist leicht zu ermessen, wie nahe der Schritt liegt, der ersteren Seite ausschliesslich die Bedeutung der Realität, der anderen dagegen nur den Werth eines schönen Ideals zuzuerkennen, d. h. der Schritt zum atheistischen Anthropologismus eines Feuerbach und Comte.

Diese Consequenz droht unvermeidlich jedem solchen abstrakten, dualistischen Idealismus, der es verschmäht oder sich nicht getraut, auf dem soliden Boden der wirklichen Welt festen Fuss zu fassen und sich mit ihr offen und ehrlich auseinanderzusetzen. Hätte Fries, statt den Kant'schen Dualismus noch zu steigern, sich von dessen „Kritik der Urtheilskraft“ weisen lassen, nach einem einheitlichen Prinzip der Natur und Freiheit zu suchen, so würde sich sein Idealismus mit solider Realität ergänzt haben und wäre damit erst auch zu eindringendem und fruchtbarem Verständniss der Natur- und Geschichtswelt ganz anders befähigt worden, als er diess jetzt ist. Denn bei unbefangener Betrachtung verhält es sich doch nicht so, wie Fries behauptet, dass die Welt des Wirklichen unserer denkenden Erkenntniss nichts von Zwecken und Ideen, von Vernunft und Gerechtigkeit zeige, so dass wir erst durch die rosige Brille ästhetischer Beurtheilung alles das in die Welt hineinschauen müssten; nein, so ist es nicht, sondern es wird auch ferner bei der Wahrheit bleiben, dass vom Geistesauge „Seine ewige Kraft und Gottheit wahrgenommen wird in den Werken, nämlich in der Schöpfung der Welt“ und das Walten Seines Geistes wahrgenommen wird in der „Erziehung der Menschheit“. Diesen Spuren Gottes in Natur und Geschichte nachzugehen und aus den Spuren auf das Wesen selbst zu schliessen, das nicht bloss das transscendentale „Ideal der Vernunft“, sondern die allgegenwärtige wirkliche und wirkende Vernunft selbst oder der Eine ist, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind, welcher Weltgrund und Weltziel zumal ist: Das scheint mir der wahre Real-Idealismus zu sein, in welchem Kant's Geist um so reiner fortlebt,

je mehr er von den Hüllen und Fesseln seines Buchstabens losgelöst ist.

Die Fries'sche Philosophie hat einen engen Kreis von Schülern um sich gesammelt, unter welchen Ernst Friedrich Apelt und de Wette, der bekannte Theolog und treffliche Bibelforscher, auch die Religionsphilosophie im genauen Anschluss an die Gedanken und Terminologie des Meisters selbst bearbeitet haben. Ihr Einfluss blieb aber auf einen kleinen Kreis beschränkt. Dagegen hat der Fries'sche Halbkantianismus seine Fortsetzung und bedeutende Verbreitung gefunden in dem gegenwärtigen „Neukantianismus", der freilich ebenso nahe, wie mit Fries, auch mit Feuerbach verwandt ist und je nach seiner religiöseren oder irreligiöseren Richtung mehr dem Einen oder mehr dem Andern dieser beiden Denker sich anschliesst.

Der bedeutendste Vertreter und gewissermassen Begründer des philosophischen „Neukantianismus" ist Albert Lange*), dessen Religionstheorie ziemlich genau in der Mitte zwischen der Fries'schen und Feuerbach'schen stehen dürfte; theoretisch der letzteren, praktisch der ersteren näher verwandt, hat er mit beiden jedenfalls den allgemeinen Standpunkt gemein: die schroffe Scheidung zwischen Gemüth und Verstand, Praxis und Theorie, Ideal und Wahrheit. Die Religion gehört auch nach ihm nur in das Gebiet der praktischen Ideale und hat mit der Welt des Seienden, der objektiven Wahrheit so wenig zu schaffen als die eigentliche Dichtung. Auch bei ihm bildet den metaphysischen Hintergrund dieses Dualismus eine mechanisch-atomistische Weltansicht, die sich vom reinen Materialismus nur dadurch unterscheidet, dass Lange sich des phänomenalen Charakters derselben bewusst bleibt. Allein da das Unbekannte, was etwa hinter diesem Erscheinenden stecken mag (denn auch über das Dass seiner Existenz können wir nichts wissen, nur vermuthen) in keinerlei Beziehung zu uns tritt und unsere ganze Wirklichkeit, einschliesslich auch der psychischen Vorgänge, durchaus nur aus dem Mechanismus der materiellen Phänomene zu erklären sein soll, so ist diese uns allein erkennbare und für uns allein wirkliche Welt des Seienden, ungeachtet

*) „Geschichte des Materialismus", 2. Aufl. Leipzig 1875. (Für uns kommt besonders der letzte Abschnitt über „ethischen Materialismus und Religion" in Betracht, 2. Bd., S. 484 ff.)

ihrer Phänomenalität, eben doch für uns durchaus nur eine materielle, die zur Freiheit und Idealität unseres Selbstbewusstseins in so schroffem Gegensatz steht, wie bei dem plumpsten Materialisten. Alles Ideale ist daher auch bei Lange, so gut wie bei Feuerbach, ein Produkt unserer dichtenden Phantasie, welche auf den verschiedenen Wegen der Kunst, der Religion und der Philosophie über die Wirklichkeit hinausstrebt, sie bald in einem einheitlichen Weltbild zu ergänzen, bald durch das Bild einer schöneren und besseren Harmonie zu korrigiren sucht. Ganz wie Feuerbach sieht also auch A. Lange das Wesen der Religion in einer Erhebung des Gemüths über die beengende Schranke und den drückenden Zwang des Wirklichen zu einer Welt der unwirklichen, eingebildeten Ideale.

Hingegen in der praktischen Werthschätzung dieser idealen Funktion zweigt sich Lange's Weg von dem Feuerbach's ab und geht zusammen mit dem Fries'schen ästhetisch-religiösen Idealismus. Während Feuerbach die Religion als eine Krankheitserscheinung unserer Natur betrachtete, deren Folgen er nicht schwarz genug malen konnte, so ist Lange hierin entgegengesetzter Ansicht. Er spricht nicht bloss anerkennend, sondern mit einer bei Philosophen seines Schlages ungewöhnlichen Wärme von dem hohen unersetzlichen Werth und der bleibenden Bedeutung der Religion, die nur ihrer Fesseln und Verunstaltungen durch Dogmatismus und Hierarchismus entkleidet werden dürfte, um ihre segensreiche Mission unter den Kämpfen und Krisen der Gegenwart so gut wie je zu erfüllen. „In gewissem Sinn sind auch die Ideen der Religion unvergänglich. Wer will eine Messe von Palestrina widerlegen, oder wer will die Madonna Raphael's des Irrthums zeihen? Das Gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, so lange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann. Und jene einfachen Grundgedanken der Erlösung des vereinzelten Menschen durch die Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt; jene Bilder von Tod und Auferstehung, die das Ergreifendste und Höchste, was die Menschenbrust durchbebt, aussprechen, wo keine Prosa mehr fähig ist, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten darzustellen; jene Lehren endlich, die uns befehlen, mit dem Hungrigen das Brod zu brechen und dem Armen die frohe Botschaft zu verkünden — sie werden nicht für immer schwinden,

um einer Gesellschaft Platz zu machen, die ihr Ziel erreicht hat, wenn sie ihrem Verstand eine bessere Polizei verdankt und ihrem Scharfsinn die Befriedigung immer neuer Bedürfnisse durch immer neue Erfindungen!"*)

Wen von uns sollten solche Worte nicht herzlich freuen? wen müssen sie nicht mit grösster Achtung erfüllen vor der edlen Sinnesart des leider zu früh vollendeten Denkers? Allein die freudige Anerkennung dieses edlen praktischen Idealismus darf uns doch den Blick für die Schwäche seines theoretischen Fundaments und für die durch diesen Zwiespalt erzeugte Haltlosigkeit des ganzen Standpunkts nicht trüben. Du freust dich des Lange'schen Wortes von „Erlösung des Menschen durch Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt". Aber wie? wenn nun dein in Lange's Philosophie geschulter Verstand dir in's Ohr raunte, dass es freilich eigentlich in der Welt des Seienden nur die Atome und ihre mechanischen Causalverhältnisse, aber weder ein Ganzes noch gar einen Willen des Ganzen gebe, diese Vorstellungen vielmehr nur die Produkte des synthetischen Einheitstriebs deiner eigenen Einbildung seien: wird dann wohl dein Gemüth sich für diess Gebilde deiner Einbildung so sehr begeistern können, um ihm zu lieb das schmerzliche Opfer des Eigenwillens und seiner realen Güter zu bringen? Es ist doch wohl ein ander Ding, um einer Idee willen den Kampf des Lebens und den Schmerz des Duldens auf sich zu nehmen, und ein anderes, sich nur ästhetisch von ihr afficiren zu lassen. Die Schönheit von Raphael's Madonna und Palestrina's Messe kann dich hinreissen, auch ohne dass du dabei überhaupt an Ideen denkst, oder wenn auch diess, so doch ohne diesen ästhetischen Ideen irgend welchen Einfluss auf die Bestimmung deiner Ueberzeugung und Grundsätze im realen Leben einzuräumen. Wenn dir also die religiösen Ideen nicht mehr gelten, nicht von reellerer Bedeutung und Wahrheit sind, als jene ästhetischen, dann ist's dir mit der Religion nicht mehr Ernst, sie ist dir nur noch schönes Spiel. Die Zusammenstellung der „unvergänglichen Ideen der Religion" mit der Unwiderleglichkeit und Unfehlbarkeit der ästhetischen Schönheit ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ein irreführender Trugschluss. — Doch du versicherst uns, persönlich die Erfahrung gemacht zu haben,

*) Geschichte des Materialismus, II, 561.

dass dein Gemüth sich durch das Wissen deines Verstandes nicht stören lasse, weil es durch tausend Wurzeln der Phantasie und Erinnerung an geweihte Stunden der Kindheit an den alten vertrauten Boden der Religion sich anklammert*). Wohl dir, wenn dem so ist, auf die Dauer so ist; aber woher hat denn nun dein Gemüth diesen festen Boden der Religion, der es vor dem Schiffbruch in den Wogen des Skepticismus sichert? Doch wohl von den tiefgehenden Eindrücken des festen Glaubens deiner Erzieher, Eltern und Lehrer, deren Ueberzeugung noch solid, noch aus einem Guss und nicht zwischen dem Ja des Herzens und dem Nein des Verstandes zwiespältig war? Wie wird es dann aber mit der nächsten Generation stehen, die unter dem Eindruck dieses Zwiespalts, wie ihn deine Philosophie als normalen Zustand der Menschheit empfiehlt, heranwachsen sollte? Wird auch sie noch den festen Boden finden, an den sie sich anklammern möchte? Oder wird sie nicht viel wahrscheinlicher sich an die verständig einleuchtendere Seite deiner Philosophie, an den Materialismus der Theorie halten und den „Standpunkt des Ideals“ als müssige und hinderliche Zuthat, als mystischen Luxus dir heimschlagen?

Die eben beschriebene Richtung hat seit den siebenziger Jahren auch in die Theologie Eingang gefunden. Albrecht Ritschl's Theologie**) verdankt ihre rasche Verbreitung wesentlich dem Umstand, dass sie der theils skeptischen, theils praktisch-idealistischen Zeitstimmung, die an Lange ihren Wortführer hatte, entgegenkam, ihrem Rationalismus aber ein Gegengewicht gab in einem kirchlichen Socialismus, der freilich mit dem zu Grunde liegenden energischen Subjektivismus überall in klaffendem Zwiespalt steht. Obgleich die Ritschl'sche Theologie sich ihrer Unabhängigkeit von aller Philosophie zu rühmen pflegt, hat sie doch nicht umhingekonnt, sich wenigstens mit den erkenntnisstheoretischen Fragen auseinanderzusetzen, und das in einer Weise, welche zwar wissenschaftlich unbefriedigend, für den Charakter dieser Theologie aber bezeichnend ist. In der Schrift: „Theologie und Metaphysik“ hat Ritschl seine Erkenntnisstheorie der „vulgären Ansicht“

*) Geschichte des Materialismus, II, 555.

**) Vgl. meine Streitschrift: „Die Ritschl'sche Theologie, kritisch beleuchtet“ (1891), wo man die näheren Belege für die hier nur kurz zu gebende Charakteristik und Kritik findet.

der bisherigen Theologie entgegengesetzt, welche, wie er meinte, den Irrthum Plato's, die Dinge ansich hinter den Erscheinungen zu fixiren, theile. Er will aber auch die Kantische Unterscheidung von Dingen ansich und Erscheinungen nicht billigen, sondern mit Lotze sagen, dass wir in den Erscheinungen die Dinge erkennen. Die weitere Ausführung dieses vieldeutigen Satzes verräth ein auffallendes Schwanken zwischen einem subjektiven Idealismus, der die Dinge in Vorstellungen und Empfindungen unseres Bewusstseins auflöst, und einem naiven Realismus, der in den Vorstellungen des Bewusstseins die unmittelbare Wirkung der Dinge auf uns zu haben meint. Dieses Schwanken zwischen idealistischer und realistischer Beurtheilung der Objekte ist für Ritschl's theologische „Methode" charakteristisch; sie besteht wesentlich darin, dass die religiösen Objekte, wie Gott, Geist, Seele, bald als Phänomene unseres Bewusstseins behandelt werden, denen nur „die vulgäre schlechte Erkenntnisstheorie und Metaphysik" ein Ansich- und Fürsichsein zuschreibe, bald doch wieder ihre objektive Realität als Grund der Offenbarung im menschlichen Bewusstsein wie etwas selbstverständliches vorausgesetzt wird. Die hierdurch erzielte Unbestimmtheit der Sprachweise ist zwar für den wissenschaftlichen Beurtheiler unbequem, scheint aber dem Geschmack unserer Zeit zu entsprechen und ist jedenfalls für vorsichtige Theologen von nicht zu unterschätzendem Werth. — Die Religion hatte Ritschl früher als Weltanschauung und Selbstbeurtheilung aus der Abhängigkeit von Gott definirt und ihr Verhältniss zur wissenschaftlichen Welterkenntniss so bestimmt, dass diese es mit den besonderen Gesetzen der Natur und des Geistes zu thun habe, die Gesammtweltanschauung aber das Vorrecht der Religion sei. Dagegen in der 3. Aufl. seines Hauptwerkes („Rechtfertigung und Versöhnung") hat er den Unterschied zwischen wissenschaftlichem und religiösem Erkennen nicht sowohl im Gegenstand, als vielmehr in der verschiedenartigen Stellung des Subjekts zu demselben gefunden. Das wissenschaftliche Erkennen des Einzelnen und Ganzen sei, so sagte er jetzt, zwar auch von Werthurtheilen begleitet und geleitet, aber das religiöse Erkennen bewege sich ausschliesslich in selbständigen Werthurtheilen d. h. in Vorstellungen über unsere Stellung zur Welt, welche nur hinsichtlich ihres Werthes für Erregung von Lust- und Unlustgefühlen, je nach der geförderten oder gehemmten Herrschaft über die Welt, in Betracht kommen.

Aus dem Widerspruch, in welchem sich der Mensch als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit vorfindet, entspringt die Religion als Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die menschliche Macht ergänzt, sein Selbstgefühl gegenüber den weltlichen Hemmungen behauptet, seine Bestimmung zum Gewinn von Gütern oder vom höchsten Gut gewährleistet wird. Nur als „Werthurtheil“ oder als eine für den Gewinn von Gütern werthvolle Vorstellung soll der Gottesgedanke nach Ritschl auch in der christlichen Theologie behandelt werden; er darf nur als ein praktischer Glaube, nicht als ein Akt theoretischer Erkenntniss gelten. Dass damit jede wissenschaftliche Erkenntniss der Religion, also die Theologie unmöglich würde, hatte Ritschl selbst in einer früheren Auflage, wo er den theoretischen Erkenntnisswerth der Gottesidee gegen Kant noch vertheidigte, ausdrücklich erklärt; er hatte also damit selbst seinen späteren Standpunkt, nach welchem die Theologie nur in Werthurtheilen sich bewegen soll, als unwissenschaftlich bezeichnet. Nimmt man vollends dazu, dass die Gottesidee hierbei nicht einmal, wie bei Kant, auf Postulate der sittlichen Vernunft gebaut ist, sondern nur auf den Werth, den sie für Behauptung unseres Selbstgefühls unter den Hemmungen der Welt, also für unser Glücksbedürfniss hat, so wird man denen schwerlich Unrecht geben können, welche in einer derartigen problematischen Begründung des Gottesglaubens nicht viel anderes als verhüllten Feuerbachianismus sehen konnten.

Ebenso problematisch, wie die wissenschaftliche Methode, ist auch der sittlich-religiöse Gehalt dieser Theologie. Während sonst alle theologischen Richtungen darin übereinstimmen, dass sie zwischen Religion und Sittlichkeit überhaupt und im Christenthum insbesondere den innigsten, im Wesen beider begründeten Zusammenhang annehmen und nachweisen, ist es hingegen der Ritschl'schen Theologie eigenthümlich, zwischen Religion und Sittlichkeit so scharf zu scheiden, dass beide nur als parallele Reihen neben einander herlaufen, nicht innerlich zusammengehen können. Es hängt dieses mit Ritschl's sprödem Freiheitsbegriff und deistischer Scheidung von Gott und Mensch zusammen. Der Mensch als sittliches Wesen, so lehrt er, ist autonome Freiheit, die sichselbst Gesetz und Zweck ist und in keinerlei Abhängigkeit von Gott steht; auch im Gewissen haben wir keineswegs ein uns ins Herz geschriebenes Gottesgesetz zu finden; diese

(zwar vom Apostel Paulus Röm. 2, 14 herrührende) Meinung würde die Nachwirkung heidnischer Ueberlieferung verrathen. Auf die Frage nach dem Grunde des Gewissens wird von Ritschl kurzweg geantwortet: „Man bringt das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus der Schublade des Gedächtnisses herausnimmt." Wie freilich solche Regeln, die man (Jeder für sich oder Einige für die Anderen?) aus der eigenen Freiheit hervorbringt, eine unbedingte und allgemeine verbindliche Kraft haben können, und wie dem selbstgemachten Gewissen ein so gewichtiges Urtheil zukommen könne, wie es doch der Erfahrung nach hat, das hat Ritschl nicht erklärt. Ist der Mensch in seinem selbstgemachten Gewissen, seiner sichselbst gesetzgebenden Freiheit nicht von Gott abhängig, so kann es nicht Sünde geben im Sinn des Widerspruchs der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Gesetz (der von Gott gesetzten Weltordnung), sondern die Sünde reducirt sich, wie Ritschl folgerichtig lehrt, auf Unwissenheit und Irrthum, sei es, dass dieser in falscher Beurtheilung Gottes bestehe, oder in unrichtiger Wahl der zu erstrebenden Güter, in welchen die Freiheit ihre Selbstverwirklichung zu gewinnen sucht. Auch eine ursprüngliche Befangenheit des Willens in abnormer, selbstischer Richtung, wie mit der kirchlichen Dogmatik auch Kant sie behauptet hatte, gibt es nach Ritschl nicht, sondern im Kinde ist nur ein allgemeiner Trieb zum Guten vorhanden, dem es an Einsicht noch fehlt. Die kirchliche Lehre von der Erbsünde hängt mit der vulgären falschen Metaphysik zusammen, sofern sie ein Wesen des Willens vor seinen einzelnen Handlungen voraussetzt. Eine natürliche Unfreiheit des Willens, wie Paulus sie in sich zu entdecken meinte, gibt es nicht, sondern der selbstsüchtige Hang ist das Ergebniss wiederholter selbstsüchtiger Willensbestimmungen, die freilich unter Voraussetzung eines blossen Triebes zum Guten im Kinde unerklärlich bleiben. Mit der abnormen Richtung und sittlichen Unfreiheit des natürlichen Willens fällt auch die Nothwendigkeit einer Erlösung hinweg, sofern unter ihr die Befreiung des unfreien und Belebung des unkräftigen sittlichen Willens verstanden wird; es kann hier nicht die Rede sein von einem Sieg des guten Prinzips über das Böse, weder in dem Sinn einer individuellen Revolution oder Wiedergeburt der Gesinnung, wie Kant den rechtfertigenden Glauben gedeutet hatte, noch in dem Sinn einer

generellen Wiedergeburt der menschlichen Gattung durch die von Christus ausgegangene Kräftigkeit und Seligkeit des Gottesbewusstseins, wie Schleiermacher die Versöhnung und Rechtfertigung gedeutet hatte. Die Menschheit als sittliche steht auf sichselbst und genügt sichselbst; sie bedarf nicht der sittlichen Heilung durch die erlösende und erziehende Offenbarung des göttlichen Geistes als der heiligen und heiligenden Macht des Guten; die Heiligkeit Gottes kommt nach Ritschl im neuen Bund überhaupt nicht mehr in Betracht. Aber da der Mensch nicht bloss sittlicher Geist, sondern auch Naturwesen ist und als solches seine Freiheit durch die Welt vielfach gehemmt findet, so bedarf er zur Behauptung seiner Freiheit gegen diese ihre äusseren Hemmungen des religiösen Glaubens an eine die Welt für seine Zwecke ordnende göttliche Macht. Das grösste Hemmniss aber für die Selbstbehauptung des Menschen liegt in seiner falschen Beurtheilung der Gottheit, im Unglauben oder Misstrauen gegen ihren Willen. Von diesem religiösen Irrthum hat Christus seine Jüngergemeinde erlöst durch seine Offenbarung der Erkenntniss Gottes als der Liebe, die unsere Zwecke in ihren Selbstzweck aufnehme. Mit der durch Christus ihr gewordenen Befreiung von der lähmenden Furcht vor göttlichem Zorn und Strafgericht besitzt die christliche Gemeinde die „Rechtfertigung“ d. h. die zum Zweck der Selbstbehauptung und Weltbeherrschung erforderliche richtige Selbst- und Weltbeurtheilung. In der Aneignung dieses der Gemeinde eigenthümlichen richtigen religiösen Bewusstseins seitens des Einzelnen besteht der rechtfertigende Glaube, der also folgerichtig gar nichts zu thun hat mit Busse oder Selbstverleugnung oder sittlicher Lebenserneuerung, sondern ein ausschliesslich religiöser Bewusstseinsakt ist, nämlich die Annahme der richtigen Ueberzeugung von Gottes gnädigem Willen und Vorsehung. Daher lehrt Ritschl, dass weder der Glaube mit der Busse, noch die Rechtfertigung mit der Heiligung in Verbindung gebracht werden dürfe, sondern die Rechtfertigung bestehe ausschliesslich in dem der christlichen Gemeinde eigenthümlichen Vorsehungsglauben, mittelst dessen sie ihre Freiheit und Herrschaft über die Welt ausübe und darin das ewige Leben schon gegenwärtig habe. Aber nur die Gemeinde als solche befinde sich im Besitz dieses religiösen Gutes, der Einzelne könne seines Heiles nur insofern, als er sich in die Gemeinde einrechne, gewisswerden; eine unmittelbare re-

ligiöse Gewissheit des Heils, der Gemeinschaft oder Liebe Gottes wird als mystische Einbildung, die eine Nachwirkung des heidnischen Naturalismus und mönchischen Katholicismus sei, verworfen. Wie durch die Offenbarung Gottes in Christus der Gemeinde das religiöse Heilsgut geschenkt worden ist, so ist in ihr zugleich das Reich Gottes gegründet worden d. h. die Verbindung der Menschen zum gemeinsamen Handeln aus Liebe. Daher wird von den Gliedern der Gemeinde erwartet, dass ihren religiösen Funktionen die sittlichen zur Seite gehen, welche vorzüglich in der Berufstreue bestehen, durch welche die Einzelnen den Zwecken des Reiches Gottes dienen.

Diess sind die Grundzüge der Ritschl'schen Theologie, welche den Anspruch erhebt, die par excellence wissenschaftliche und ethische Theologie zu sein. Mit welchem Recht, das mag der verständige Leser aus dem Gesagten selbst beurtheilen. Aus der Ritschl'schen Schule sind noch die Theorieen Herrmann's, Kaftan's und Bender's anzudeuten. Wie die Schüler immer den Meister noch zu übertrumpfen pflegen, so hat Herrmann in seiner Schrift über „Die Metaphysik in der Theologie“ die bei Ritschl noch erst relative Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie oder Welterkenntniss bis zu dem kecken Satz verschärft: „Für die Erschwerung oder Erleichterung der religiösen Aufgabe macht es gar nichts aus, ob die dogmatische Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet ist. Ob im Uebrigen die Philosophie deistisch, pantheistisch, theistisch oder sonstwie ist, kann uns als Theologen gleichgültig sein.“ In der Schrift: „Die Religion in ihrem Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ geht Herrmann von dem Satz aus, den man eher bei Friedrich Nietzsche als bei einem Theologen erwarten sollte: dass das Sittengesetz vom handelnden Willen selbst hervorgebracht werde und zum Inhalt nichts anderes habe als das „Sichselbstwollen der Persönlichkeit, Sich als Endzweck behaupten, Sich in einem von den Verhältnissen unabhängigen Innenleben geniessen“. Nachträglich wird dann zwar der krasse Egoismus dieses „ethischen“ Prinzips durch einen Zusatz von altruistischer Rücksichtnahme auf fremde Zwecke etwas eingeschränkt, ohne dass aber eine Vermittlung dieser Gegensätze gegeben oder auch nur versucht würde. Vermitteln liessen sie sich nur durch Zurückführung der Autonomie und Heteronomie auf ihren gemeinsamen letzten Grund in der Theono-

mie, also durch religiöse Begründung der Moral. Aber eine solche verwirft Herrmann in den schroffsten Ausdrücken; er erklärt geradezu die Zurückführung der sittlichen Persönlichkeit auf Gott für eine Unsittlichkeit, ja Rohheit, weil er sich ihre Würde nur dann gewahrt denken kann, wenn sie schlechthin autonom auf sichselbst stehe „als ein Letztes, über welches hinaus wir nicht mehr fragen sollen: Durch welches andere ist sie möglich?“ Von der selbständigen Sittlichkeit aus wird der Uebergang zur Religion in der Art gewonnen, dass das sittliche Bewusstsein, wenn es über sichselbst aufgeklärt werde, das religiöse Urtheil über die Welt erzeuge, sie sei das Mittel eines allmächtigen Willens zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Man sollte nun denken, wenn es ein berechtigtes religiöses Urtheil ist, dass Gott durch die Natur- und Menschenwelt seinen Endzweck verwirkliche, so sei damit von selbst zugestanden, dass Natur- und Sittenwelt, wie sie Beide zusammen das Mittel sind für den göttlichen Endzweck, so auch Beide zusammen ihren gemeinsamen Grund in Gott haben müssen; denn es ist doch nicht denkbar, dass unser sittliches Handeln den Zwecken des göttlichen Willens als Mittel dienen könnte, wenn wir nicht durch eben diesen göttlichen Willen auch die Organisation und Norm für unser sittliches Handeln („das ins Herz geschriebene Gottesgesetz“) erhalten hätten. Allein davon will Herrmann nichts wissen; er ist in seinem abstrakten subjektiven Idealismus so festgefahren, dass er jeden Schritt über den Gegensatz von Geist und Natur hinaus zu ihrem gemeinsamen Grund in Gott als unsittlich, roh, irreligiös verwirft. „Die Metaphysik, welche den gemeinsamen Grund des Sittlichen und der Naturwelt erkennen will, ist nicht nur unsittlich, sondern auch irreligiös; sie bestreitet die Realität des Sittlichen und die absolute Geltung der positiven Religion. Für das Christenthum gibt es keinen identischen Grund der sittlichen Welt und der Natur.“ Weil die christliche Theologie vor Ritschl hierüber anderer Meinung gewesen, erhält sie von Herrmann wiederholt die Censur, dass sie ihren Zweck verfehlt habe und man sich die Beschäftigung mit ihr füglich ersparen könne. Nach so vielen stolzen Reden über die unbedingte Selbständigkeit, Selbstgesetzgebung und Selbstherrlichkeit der sittlichen Persönlichkeit wird der Leser zuletzt nicht wenig überrascht durch einen plötzlichen salto mortale in einen massiven positivistischen Offenbarungsglauben: „Die Quelle der

religiösen Erkenntniss ist für uns weder unsere Sittlichkeit noch irgendwelche Metaphysik, sondern die Offenbarung. So nennen wir ein Ereigniss, in welchem wir die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben". Und zwar soll die Offenbarung stets, auch schon für die ersten Empfänger, ein äusseres Ereigniss sein. Woran ist aber ein solches zu erkennen? Wo ist die Bürgschaft seiner richtigen Deutung zu finden? Darauf bleibt Herrmann die Antwort schuldig; auf die Wunder hält er nicht viel; eine innere Gottesoffenbarung aber in Gewissen und Vernunft und religiösem Gefühl, woran die äussere Offenbarung anknüpfen könnte, verneint Herrmann mit der ganzen Ritschl'schen Schule. Da bleibt dann schliesslich nichts übrig, als den Mangel des inneren Geisteszeugnisses zu ersetzen durch die Vielheit der äusseren Zeugen und Genossen desselben Glaubens. So schlägt der hochgespannte subjektive Idealismus zuletzt in einen plumpen kirchlichen Positivismus um: die anfängliche falsche Freiheit von Gott rächt sich am Ende durch falsche Abhängigkeit von Menschen.

Von Herrmann unterscheidet sich Kaftan durch die Ablehnung des Kant'schen Idealismus, sowohl in der Erkenntnisstheorie wie in der Moral. Die seit Kant übliche Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Momenten in unserem Erkennen verwirft er als „grundsätzlichen Wirrwar". Seine eigene Erkenntnisstheorie, wie sie in der Schrift über „Die Wahrheit der christlichen Religion" ausgeführt ist, kommt auf den Phänomenalismus der modernen Positivisten heraus, welcher die Dinge in Bewusstseinserscheinungen auflöst und die Existenz der realen Welt als problematisch dahingestellt sein lässt; insbesondere theilt er mit den Positivisten die Verneinung der transsubjektiven Geltung des Causalitätsbegriffs, der auf die zeitliche Succession von Bewusstseinserscheinungen zurückgeführt wird. Diese skeptische Verneinung der objektiven Geltung der Causalität dient dazu, der Weltansicht des Glaubens, „der von Gesetzen (der Natur) überhaupt nichts wissen will", freie Bahn zu machen; die Frage der Wunder wird auf's einfachste gelöst durch den Satz: „Die Naturgesetze sind nichts Wirkliches, wie kann ich denn behaupten, dass es Ausnahmen davon gibt?" In der praktischen Philosophie unterscheidet sich Kaftan's nüchterner Empirismus zwar vortheilhaft von Herrmann's hochtrabendem abstraktem Idealismus; aber freilich vermag er seiner-

seits nicht die Klippe des Utilitarismus zu umschiffen, da er von einer ursprünglichen sittlichen Anlage des Menschen nichts wissen will, diese Annahme vielmehr für einen irreführenden Mythus hält. Aus der empiristischen Begründung des Sittlichen folgt dann ferner, dass auch die Religion nach Kaftan nicht, wie nach Herrmann, aus sittlichen Werthurtheilen, aus dem Streben nach sittlichen Idealen entspringt, sondern aus natürlichen Werthurtheilen, aus dem Verlangen nach Leben und Gütern überhaupt, welches der Mensch bei der Ohnmacht seines eigenen Könnens durch die göttliche Macht zu befriedigen sucht; die sittlichen Ideale gehören nicht zum Wesen der Religion als solcher, sondern kommen nur in den höheren Religionen, besonders im Christenthum, als Bedingung für Erreichung der erstrebten religiösen Güter in Betracht. Während also bei Herrmann das Sittliche der unbedingte oberste Selbstzweck ist, zu welchem die Religion als das der menschlichen Schwachheit wegen erforderliche Hülfsmittel seiner Erreichung hinzukommt, so ist umgekehrt bei Kaftan die Religion als Befriedigung des menschlichen Glückseligkeitstriebes der oberste und letzte Zweck, dem die Sittlichkeit als eine der Bedingungen seiner Erreichung untergeordnet ist. Sollte nicht dieser Dissensus innerhalb der Schule Ritschl's darauf hinweisen, dass beide Ansichten einseitig und aus schiefen Prämissen gefolgert sind, und dass das wahre Verhältniss von Religion und Sittlichkeit auf eine ursprüngliche Synthese, eine gemeinsame Wurzel beider in der göttlichen Anlage des Menschen zurückzuführen ist? Schliesslich ist noch zu bemerken, dass der von Anfang naturalistisch-eudämonistisch angelegte Religionsbegriff Kaftan's zuletzt eine transscendent-mystische Wendung bekommt, die über den sonstigen Gesichtskreis der Ritschl'schen Theologie völlig hinausführt. Nicht darin, sagt er, bestehe die Religion, den in der Welt erfahrenen Widerspruch aufzulösen oder dem Leben in der Welt zur rechten Harmonie zu verhelfen. Vielmehr sei die Religion in dem vollendet, für welchen die Welt mit ihren Gütern nicht mehr existire, dessen Seele ganz in Gott lebe; eine positive Rückbeziehung aus dem Leben in Gott auf das Leben in der Welt liege an und für sich gerade nicht im Wesen der Religion; auch der Kern der christlichen Religion sei nicht das neue sittliche Verhältniss zur Welt, sondern das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele („Wesen der chr. Rel." S. 85f.). Würde Kaftan nicht zur

Ritschl'schen Schule gehören, welche gegen ihre Genossen ebenso tolerant, wie gegen die Draussenstehenden intolerant zu sein pflegt, so ist mit Sicherheit zu vermuthen, dass ihm die eben citirten und ähnliche Aussprüche vor dem Tribunal dieser Schule die scharfe Anklage auf „heidnische Naturmystik" und „mönchische Asketik" zugezogen haben würden — ein Urtheil, welches ich übrigens meinerseits keineswegs gutheissen will, da ich diese wie alle religiöse Mystik für völlig berechtigt und für ein sehr werthvolles religionspsychologisches Phänomen halte.

Die klarste und konsequenteste Ausführung der Ritschl'schen Religionstheorie hat W. Bender in dem Buch: „Das Wesen der Religion und die Gesetze der Kirchenbildung" gegeben. Die Gottesidee, sagt er, ist zunächst nur die Hilfslinie, die der Mensch zieht, um sich sein Leben in der Welt verständlich zu machen, die Erhebung zur Gottheit nur das Hilfsmittel, um im Kampf um die Existenz sich überirdische Kräfte zur Durchführung seiner Interessen anzueignen. Wie das Leben überhaupt nichts anderes ist als der Kampf um die Durchführung unserer Interessen, um die Erfüllung unserer Wünsche, der berechtigten und unberechtigten, so sind auch alle Erscheinungen der praktischen Religion, auch Märtyrerthum und Askese nicht ausgeschlossen, zurückzuführen auf jenen einzig massgebenden Grundtrieb, persönliche Befriedigung oder Seligkeit zu gewinnen. Da das religiöse Bedürfniss nach übernatürlicher Ergänzung des menschlichen Wissens und Könnens um so stärker ist, je schwächer der Mensch sich fühlt, so darf man es als Regel aufstellen, dass das religiöse Bedürfniss sinkt und steigt, je nachdem das kulturelle Handeln des Menschen in der Welt von Erfolg oder Misserfolg begleitet wird. Die sociale Gesittung ist weder ursprünglich aus der Religion hervorgegangen, noch ist sie in ihrem Fortgang an diese gebunden, sondern sie ist überall nur das Erzeugniss des Interessenkampfes und des naturnothwendig sich vollziehenden Ausgleiches der Kräfte. Ebensowenig, wie die Sittlichkeit auf die Religion, darf auch diese auf die Sittlichkeit gegründet werden, denn das Gute ansich ist ein ebenso dunkler Gedanke, wie dass Sein an sich; das Sittliche, wie es sich aus dem Naturleben entwickelt hat und an dasselbe für uns dauernd gebunden erscheint, ist eine ebenso wandelbare wie fragwürdige Grösse. Und wie das Gewissen, hat auch das Gottesbewusstsein seine Ent-

wicklungsgeschichte, ist durch die Fülle der Erfahrungen, die der Mensch im Contakt mit Natur und Gesellschaft macht, vermittelt; desshalb — schliesst Bender — ist es eine leere Schwärmerei, in ihm eine Selbstbezeugung der Gottheit finden zu wollen. Die Erklärung der Religion aus einer Offenbarung ist überall erst spät aufgetreten zugleich mit dem Bedürfniss der Sanktionirung der socialen Lebensverhältnisse. Einen Glaubenssatz, kultischen Brauch oder sittliches Gebot auf Offenbarung zurückzuführen, das bedeutet nichts anderes, als die unbedingte Geltung ausdrücken, die sie im Laufe der Zeit gewonnen haben; die Organisation einer Religion fixirt sich unter dem Vorgeben, dass ihre allmälig gewordenen Bestandtheile durch Offenbarung direkt gegeben worden seien, ein Vorgeben, welches eine geschichtswidrige Illusion ist. So wenig wie auf Offenbarung kann sich der Glaube auf das Denken begründen, da unsere durch die Welterfahrung bedingten Begriffe nicht heranreichen an die Erkenntniss eines Gottes, der weder durch innere noch äussere Erfahrung uns offenbar wird, wie wir nach Bender das jetzt besser wissen als Paulus oder Luther. Nicht besser steht es endlich mit der praktischen Begründung des Glaubens, da auch das Sittliche eine fragwürdige Grösse ist und auch Kant's moralische Beweise für Gott und Unsterblichkeit nichts beweisen als den Wunsch, zur unvollkommenen eine vollkommene Welt hinzuzudenken. Dann scheint kaum etwas anderes übrig zu bleiben als die Feuerbach'sche Theorie, dass der Glaube die Fata morgana der eudämonistischen Herzenswünsche sei. Dennoch ist diess nicht Bender's Meinung, der vielmehr sich ernstlich bemüht, wenigstens die Möglichkeit der Wahrheit des Glaubens als denkbar zu erweisen — Versuche, die freilich auf dem Boden der von vorneherein so energisch vertretenen naturalistisch-positivistischen Weltanschauung immer höchst problematisch bleiben.

Wenn man die Bender'sche Religionstheorie als „den enthüllten Feuerbachianismus der Ritschl'schen Theologie“ bezeichnet hat, so ist daran jedenfalls soviel richtig, dass sie klar und unzweideutig die Gefahren erkennen lässt, welche zweifellos in der Ritschl'schen Denkweise liegen, Gefahren, die um so ernsthafter zu nehmen sind, je mehr diese Denkweise der herrschenden Zeitströmung entspricht. Denn das ist gar nicht zu verkennen, dass etwas von jener titanischen Selbstvergötterung, deren Prophet neuestens Friedrich Nietzsche gewor-

den, sich auch aus den endlos wiederholten Stichwörtern der Ritschl'-schen Theologie heraushört: dem „Sichselbstwollen, Sichselbstgeniessen, Sichselbstbehaupten, Sichselbstvollenden, Sichselbstgesetzgeben, seinen Anspruch auf persönliche Geltung durchsetzen, sein Glückbedürfniss befriedigen, die Welt beherrschen und seine Freiheit über die Welt ausüben". Nun besteht ja allerdings der wichtige Unterschied zwischen den weltlichen Titanen und ihren theologischen Rivalen, dass jene ihr natürliches Selbst behaupten wollen und diese mehr ihr ideales, jene es behaupten und siegreich durchsetzen wollen durch eigene List und Gewalt, diese mehr durch die hilfreiche Macht Gottes. Allein bei aller Anerkennung der Weite dieses Unterschiedes können wir doch nicht übersehen, dass der titanische „Wille zur Macht", das Streben, sich selbst zum A und O, zum höchsten Gesetz und letzten Zweck zu machen und alles Andere sich unterzuordnen als Mittel für die eigenen Zwecke, — dass, sage ich, dieser titanische Zug beiderseits ganz derselbe ist und dass er im prinzipiellen Gegensatz steht zum Grundzug aller, zumeist der biblischen Religion: zur Ehrfurcht vor dem heiligen Willen, der über uns ist. In der Ritschl'schen Religion ist die menschliche Persönlichkeit und ihre Freiheit das Erste und Letzte, Gott aber das Mittel, um ihren Endzweck der Selbstbehauptung und Weltbeherrschung zu verwirklichen; in der biblischen Religion ist Gott der Erste und Letzte und der Mensch ist das Mittel und Werkzeug, um Gottes Zwecke in der Welt zu verwirklichen; dort ist die menschliche Freiheit ansich unbedingt autonom, und nur weil sie empirisch durch die äussere Welt gehemmt ist, tritt als Gegengewicht und Hilfsmittel gegen diese äussere Abhängigkeit die ebenso äussere Abhängigkeit von Gott als Postulat der Selbstbehauptung hinzu; hier ist dagegen die Freiheit des Menschen von vorneherein in Gott gegründet und an Gott gebunden und die religiöse Abhängigkeit tritt nicht als äusserliche Ergänzung zur sittlichen Freiheit hinzu, sondern diese kann sich wesentlich nur in und mittelst der religiösen Abhängigkeit vollziehen; dort ist das selbstherrliche „Selbstseinwollen" das positive Prinzip, das in der Religion die Unterstützung für seine glückliche Durchführung sucht; hier ist das selbstherrliche Selbstseinwollen vielmehr der Selbstwiderspruch, der durch die Religion bekämpft und überwunden werden soll, damit es zum wirklichen Freisein komme, das der Mensch nur in der Verleugnung seines Selbst

und Hingebung an Gottes Willen findet: „Wer seine Seele erhalten will, der wird sie verlieren, wer sie aber verliert um des Reiches Gottes willen, der wird sie erhalten zum ewigen Leben!“ — Es ist nicht zu verkennen, dass wir es hier mit einem Unterschied nicht bloss der theologischen Formulirung, sondern der religiösen und sittlichen Stimmung zu thun haben; ob aber dieser Unterschied einen Fortschritt an sittlicher Kraft und religiöser Tiefe bedeute, das wird doch sehr zu bezweifeln sein. Und was soll man vollends dazu sagen, wenn eine Theologie, deren Grundlage praktischer Eudämonismus und theoretischer Skepticismus, und deren Grundmerkmal die Scheidung des Religiösen vom Sittlichen, der religiösen Beruhigung von der sittlichen Erneuerung des Menschen, wie der Liebe von der Heiligkeit Gottes ist, wenn eine solche Theologie sich für die wahre Erbin des reformatorischen Geistes ausgibt?!

Theils wegen ihres Gegensatzes zur Ritschl'schen, theils wegen ihrer Verwandtschaft mit der Fries-De Wette'schen Theologie ist die Religionsphilosophie von R. A. Lipsius*) hier zu besprechen. Auch Lipsius geht aus von der Ablehnung aller metaphysischen Erkenntniss, sucht aber vom neukantischen Boden aus den Thatsachen der religiösen Erfahrung wie den Ergebnissen der Wissenschaft ganz anders gerecht zu werden, als die Ritschl'schen Theologen. Er verwirft die Lehre von einer „doppelten Wahrheit“, deren eine in Werthurtheilen sich abschliessen und gegen die theoretische Welterkenntniss sich gleichgültig verhalten würde. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit, die Ergebnisse des wissenschaftlichen Welterkennens mit den Aussagen der religiösen Erfahrung zu einheitlicher Weltanschauung zu verknüpfen, beruht auf der Einheit des persönlichen Ich, welches einerseits die Welt wissenschaftlich erkennt, andererseits sie als Mittel zur Verwirklichung seines sittlich-religiösen Lebenszwecks beurtheilt. Jenes geschieht mittelst der causalen Betrachtung der äusseren und inneren Vorgänge, dieses mittelst der teleologischen Beziehung derselben zu dem sittlichen Subjekt und dessen Bestimmung. Keine von diesen beiden Betrachtungsweisen kann auf die andere zurückgeführt, keine zur

*) „Philosophie und Religion“ und „Hauptpunkte der Glaubenslehre“ (1890).

Ausfüllung der Lücken der anderen verwendet werden; beide geben erst in ihrer Beziehung auf einander unsere ganze Wirklichkeit. Auch sind beide nicht so äusserlich neben einander zu stellen, dass die eine sich beschränken würde auf das natürliche und die andere auf das geschichtliche Leben, sondern die Teleologie erstreckt sich auch auf die Natur und die Causalität auch auf die Geschichte. Gleichwohl ist es erst das Gebiet des geschichtlich-sittlichen Lebens der Menschheit, wo die Teleologie zum Aufbau einer einheitlichen Weltanschauung sich erhebt. Zur Anerkennung des teleologischen Weltzusammenhanges kann Niemand auf dem Wege wissenschaftlicher Beweisführung genöthigt werden; es ist das Gefühl einer sittlichen Verpflichtung, welches zum Glauben an eine über der Naturordnung sich erhebende sittliche Weltordnung führt. Aber diese sittliche Gewissheit darf uns nicht gleichgiltig machen gegen die Naturbedingungen des sittlichen Lebens, welches ja seine Bestimmung nur auf Grund jener erfüllen kann. Hierdurch rechtfertigt sich die Forderung, die kausale oder empirische und die teleologische oder ideale Weltbetrachtung ebensowohl reinlich auseinander zu halten als auch wieder auf einander zu beziehen.

Die Religion definirt Lipsius als die Lösung des Räthsels, welches uns der Widerspruch unserer empirischen Naturbestimmtheit und unserer sittlichen Lebensbestimmung aufgibt. Sie ist in erster Linie nicht Sache der Gemeinschaft, sondern des Individuums, aber als eines solchen, welches die religiöse Gemeinschaft sucht und pflegt; insofern die allerindividuellste und doch zugleich alleruniversellste Angelegenheit. Ihr empirisches Motiv liegt in dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen, welcher bei übernatürlicher Macht Hilfe sucht und zu diesem Zweck mit derselben in ein persönliches Verhältniss tritt, welches von ehrfürchtiger Scheu zu kindlichem Vertrauen und dankbarer Liebe sich erhebt. Der letzte Grund aber schon des ursprünglichen Phänomens wie dann auch des Fortschritts von der Naturreligion zur sittlichen Religion liegt in dem übersinnlichen Wesen des Menschen oder in seiner „transscendentalen Freiheit“, welche sowohl seinen ganzen sittlichen Entwickelungsgang begründet, als auch zur Eingehung des religiösen Verhältnisses führt, da sie sich nur verwirklichen kann in der transscendentalen Abhängigkeit von der übernatürlichen göttlichen Willensmacht, in welcher sie selbst ihren Grund hat. Sofern

nun der religiöse Mensch in seiner Erhebung zur übernatürlichen Willensmacht eine Bethätigung ebenderselben in seinem eigenen Geist zu erleben sich bewusst ist, so liegt hierin die Wurzel alles Offenbarungsglaubens. Ihrer metaphysischen Seite nach ist also die Religion reales persönliches Wechselverhältniss Gottes und des Menschen, dessen Ort das persönliche Geistesleben des letzteren ist; Offenbarung und Religion sind also Wechselbegriffe. Das Dass dieses Wechselverhältnisses ist persönliche Glaubensgewohnheit, ihr Wie ist das nicht begrifflich zu analysirende Mysterium der Religion.

Als Stufen der Religion unterscheidet Lipsius die Naturreligion, die sittliche Religion in ihrer gesetzlichen Bestimmtheit und die Erlösungsreligion, in welcher der göttliche Wille nicht bloss als forderndes Gesetz, sondern als die von Sünde und Uebel erlösende Liebe offenbar wird. Verwirklicht ist diese höchste Stufe im Christenthum. An dessen Wesen ist zu unterscheiden das eigenthümliche religiöse Grundverhältniss und die geschichtliche Grundthatsache; jenes gewinnt seine Wirklichkeit durch diese, nämlich durch die geschichtliche Persönlichkeit Christi; diese hinwiederum erhält ihren Werth für uns darin, dass sie jenem Grundverhältniss zur Vermittelung dient, nämlich der Kindschaft des Menschen bei Gott, welche als solche zugleich seine Theilnahme am Reich Gottes in sich schliesst. Die Kindschaft bei Gott ist subjektiv bedingt durch Busse und Glauben, objektiv begründet durch die versöhnende und erlösende Gnade Gottes. Diese ist also das specifisch religiöse Heilsgut, dessen Besitz das Christenthum vermittelt, und zwar zunächst das höchste Gut für das Individuum. Der religiösen Seite ist die sittliche und der individuellen die sociale Seite des Christenthums, die sittliche Menschengemeinschaft unter der Idee des Gottesreiches, untergeordnet. Die religiöse Erfahrung des Christen von seiner Gotteskindschaft bildet den Inhalt der christlichen Glaubensaussagen über Gott, den Menschen und die Welt; diese Aussagen enthalten daher keine theoretischen Erkenntnisse vom Wesen Gottes und der Welt ansich, sondern sind zunächst Beschreibungen der erfahrenen Beziehungen Gottes zum Frommen und zu seiner Welt, in welchen jedoch auch Aussagen über die übersinnlichen Realitäten, deren der Glaube gewiss ist, mit eingeschlossen sind. Die Glaubensaussagen entspringen der teleologischen Betrachtung des göttlichen Wirkens in Natur und Geschichte und im eigenen Lebensver-

lauf, einer Betrachtung, welche zwar nicht auf theoretischer (kausaler) Erkenntniss beruht, aber mit dieser auch nicht in Widerspruch kommen darf. Die Glaubenssätze sind also weder blosse Beschreibungen subjektiver frommer Bewusstseinszustände, noch blosse Werthurtheile, welchen keine Seinsurtheile entsprächen; sondern sie sind Beschreibungen objektiver Verhältnisse zwischen Gott, Mensch und Welt auf Grund solcher subjektiven religiösen Erlebnisse, welche mit dem Gefühl höchsten Werths verknüpft sind.

Alle christlichen Glaubensaussagen haben ihre objektive Grundlage in der Offenbarung Gottes in Christus, deren Urkunde die neutestamentlichen Schriften sind. Offenbarung ist Selbstkundgebung Gottes für den Menschen. Sie vollzieht sich in verschiedenen Stufen durch die Naturordnung, sittliche Weltordnung und Heilsordnung, welche als eingeschlossen im ewigen Weltplan Gottes zu denken sind. Inhalt der höchsten oder christlichen Offenbarung ist nicht das Reich Gottes, dessen Kunde Christus nicht als etwas Neues gebracht hat, sondern ist der erlösende und versöhnende Heilswille Gottes an die Menschen, in welchem die sittliche Idee des Gottesreiches eingeschlossen ist als die nothwendige Folge aus der Liebesgemeinschaft der Gotteskinder mit Gott. Auch die Gewähr für die Wahrheit der christlichen Offenbarung liegt nicht darin, dass der Einzelne sich in die Gemeinde als Inhaberin der Versöhnung einrechnet (wie Ritschl lehrte), sondern darin, dass er diese im Evangelium geoffenbarten Heilsgüter sich individuell im Glauben aneignet und damit sein Versöhntsein mit Gott unmittelbar selbst erlebt. Diese unmittelbare persönliche Heilsgewissheit, beruhend auf dem inneren Geisteszeugniss, ist der Herzpunkt evangelischer Frömmigkeit, ihr nicht theoretisch zu begründendes, sondern praktisch zu erfahrendes Mysterium, analog dem ebenfalls nicht empirisch zu beweisenden und doch dem ganzen sittlichen Leben zu Grunde liegenden Sittengesetz.

Die weitere Ausführung dieser Gedanken in der speciellen Dogmatik, in welcher durchgängig die empirische (kausale, psychologische, geschichtliche) und die religiös-teleologische Betrachtungsweise als zwei gleichberechtigte und sich ergänzende Seiten neben einander hergehen, hat die nächste Verwandtschaft mit der Theologie des von Fries beeinflussten und mit Schleiermacher befreundeten geistvollen Theologen De Wette, mit welchem Lipsius auch die Meisterschaft der

philologisch geschulten Exegese und Kritik gemein hatte. Das Nähere hierüber gehört indess nicht mehr in die Geschichte der Religionsphilosophie, sondern der Dogmatik.

3. Die Herbart'sche Religionsphilosophie.

Der realistisch-pluralistische Antipode der spekulativen Nachfolger Kant's, Johann Friedrich Herbart, hat zwar selber keine Religionsphilosophie geschrieben, sondern sich auf einzelne Andeutungen über religiöse Dinge beschränkt, welche mit seiner eigentlichen Philosophie in keinem engeren Zusammenhang stehen und daher mehr als persönliche Bekenntnisse des ohne Zweifel religiös gesinnten Philosophen zu betrachten sind, als dass sie für die Geschichte der Religionsphilosophie besondere Bedeutung beanspruchen könnten. Aber da auf der Grundlage der Herbart'schen Philosophie von Einzelnen seiner Schüler die Religionsphilosophie in verschiedener Weise bearbeitet worden ist, und da die Mehrzahl dieser Männer gegen alle Nichtherbartianer eine absprechende Polemik zu treiben liebt*), so mögen ihre Leistungen hier einer kritischen Beleuchtung unterzogen werden.

Herbart hat von der Religion stets mit grosser Ehrfurcht gesprochen; er sieht in ihr das höchst werthvolle, ja unentbehrliche Heilmittel für das menschliche Gemüth, welches unter den Uebeln des Lebens Stärkung, Trost, Erhebung von ihr empfängt. Auch als Stütze der Moral, als Hilfsmittel der sittlichen Erziehung ist ihm die Religion von hoher Bedeutung und er erkennt daher auch der

*) Der anständigste und wissenschaftlich bedeutendste unter den Herbart'schen Religionsphilosophen ist Drobisch; heftiger schon und einseitiger wird die Kampfweise von Thilo; bei Flügel aber und Schöl wird der Herbart'sche Eifer zu einem blinden Fanatismus, dessen massive Grobheit nur durch die naive Beschränktheit des Gesichtskreises, welchem jedes Verständniss anderer Denkweisen absolut verschlossen ist, noch übertroffen wird. — Eine klare Zusammenstellung von Herbart's religiösen Ansichten gibt Alexis Schwarze in der Dissertation: „Die Stellung der Religionsphilosophie in Herbart's System", Halle 1880.

Kirche eine wichtige Aufgabe für Erhaltung und Befestigung der gesellschaftlichen Ordnung zu. Ruht sonach die Geltung der Religion in erster Linie auf ihrem praktischen Werth, so kommt ihr nach Herbart daneben doch auch eine gewisse theoretische Begründung zu, nämlich mittelst der ästhetisch-teleologischen Naturansicht. Wie von Anfang die Menschheit nicht bloss durch das Bedürfniss nach höherer Hilfe, sondern auch durch die staunende Verwunderung über die Welt zur Religion geführt worden ist, so ist auch für uns neben dem praktischen Bedürfniss die Betrachtung der Zweckmässigkeit der Natur das Motiv des Gottesglaubens. Diese Zweckmässigkeit wird, wie Herbart ausdrücklich dem subjektiven Idealismus gegenüber betont, nicht erst von uns in die Welt hineingesehen, sondern sie tritt uns als ein objektiv gültiges Verhältniss der Dinge entgegen und so führt sie uns unwillkürlich zu dem Gedanken, dass diese zweckvolle Anordnung das Werk einer höchsten Intelligenz sein müsse. Gleichwohl ist diese Zweckmässigkeit nur Sache unserer ästhetischen Naturbetrachtung, mit dem eigentlich theoretischen oder metaphysischen Denken und Erklären der Welt hat sie nichts zu schaffen. Daher kann die auf der ästhetisch-teleologischen Naturbetrachtung ruhende religiöse Weltansicht wohl eine Ergänzung der Metaphysik heissen, aber in einem wesentlichen Zusammenhang steht sie mit dieser nicht. Ja Herbart macht sogar das bezeichnende Geständniss, dass seine Metaphysik sich ihm unwillkürlich entfremde, sobald er den Versuch mache, sie zur theoretischen Bestimmung des höchsten Gegenstands zu missbrauchen. Diess ist begreiflich genug. Denn in der That ist Herbart's Metaphysik von der Art, dass sie den Gottesbegriff nicht nur nicht fordert, sondern für denselben gar keinen Raum hat.

Herbart's Metaphysik ist pluralistischer Realismus. Er geht mit Kant davon aus, dass uns zunächst nur Erscheinungen, nicht das Seiende selbst in der Erfahrung gegeben seien. Aber statt nun mit Fichte das Kant'sche Ding an sich fallen zu lassen und die Erscheinungen idealistisch aus dem Ich zu erklären, hält Herbart sich umgekehrt gerade an jenen realistischen Hintergrund der Kant'schen Kritik und setzt der Philosophie die Aufgabe, aus den Erscheinungen mittelst kritischer Reflexion das ihnen zu Grunde liegende Sein zu bestimmen. Ueber die Erscheinungen hinauszugehen, nöthigen uns die in ihnen enthaltenen Widersprüche, vor allem der Widerspruch

des einen Dings mit mehreren Eigenschaften und der Veränderung oder des Zusammenseins von A und non A im selben Ding. Diese Widersprüche machen es uns nach Herbart unmöglich, in der Erscheinung selbst das wahre Sein zu sehen; aber diese ist darum doch nicht blosser Schein, sondern sie deutet auf ein Sein hin, und die Frage kann also nur die sein, wie wir dieses Sein zu denken haben, um die Widersprüche der Erscheinung aufzulösen. Die Antwort Herbart's ist kurz gefasst folgende: Das Seiende muss aus einer Vielheit von realen Wesen bestehen, deren jedes absolute Position, daher an sich selbst ganz einfach und unveränderlich ist, aus deren Zusammensein aber sich für unsere „zufällige Ansicht" die mannigfachen Beziehungen ergeben, welche uns als verschiedene Eigenschaften und Veränderungen der Dinge erscheinen. Indem nämlich zwei oder mehrere Realen von verschiedener Qualität zusammen sind, erhält jedes sich gegen die von den andern ihm drohenden Störungen in seinem einfachen und unveränderlichen Wesen, und diese je nach der Verschiedenheit des Gegensatzes unterschiedlich bestimmten Selbsterhaltungen ergeben die Erscheinung verschiedener und sich ändernder Eigenschaften der Dinge. Aber diese Störungen und Selbsterhaltungen, welche dem erfahrungsmässigen „Geschehen" zu Grunde liegen sollen, sind doch selber k e i n w i r k l i c h e s, in den Realen selbst vorgehendes G e s c h e h e n; denn diese können ja bei ihrer vorausgesetzten absoluten Unveränderlichkeit keine Störungen, überhaupt keine Einwirkungen von aussen erfahren, also sich auch nicht durch solche zu wirklichen Selbsterhaltungsakten anregen lassen; sondern, was uns so erscheint, sind eigentlich nur die für unsere zufällige Ansicht vorhandenen, den Realen selber aber unwesentlichen Beziehungen derselben auf einander; auch ihr „Kommen und Gehen", worauf Herbart die Erscheinung der Veränderung zurückführt, ist, da das Raumverhältniss blosser Schein sein soll, eigentlich keine Bewegung der Realen selber, sondern die blosse wechselnde Form ihrer Verbindung und Beziehung in unserer subjektiven Auffassung. Freilich ist damit, dass die Veränderung hiernach vom Objekt ins Subjekt verlegt ist, die Erklärung derselben nur zurückgeschoben, nicht erleichtert; im Gegentheil zeigt sich die Schwierigkeit unter den Herbart'schen Voraussetzungen hier erst ganz unlöslich. Denn auch das vorstellende Subjekt oder die Seele ist an sich, wie alle Realen, ein schlechthin ein-

faches unveränderliches Wesen, ohne alle innere Mannigfaltigkeit. Nur aus ihrem Zusammensein mit den andern Realen, welche ihren Leib und weiterhin die Aussendinge bilden, ergeben sich die gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen, welche den Inhalt des Seelenlebens bilden. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen, in deren gegenseitigen Hemmungen und Verbindungen der Mechanismus der psychischen Vorgänge besteht, die sich mathematisch beschreiben lassen. Auch die Vorstellung des Ich oder Selbstbewusstseins als eines von seinem mannigfachen Inhalt wissenden und in dessen Wechsel mit sich identisch bleibenden Wesens ist nach Herbart nur ein Schein, der uns daraus entsteht, dass alle unsere Vorstellungsreihen immer in einem Punkt sich schneiden und wir diesen, übrigens stets fortrückenden, Punkt von den einzelnen in ihm zusammentreffenden Reihen unterscheiden. Dabei drängt sich freilich unvermeidlich die Frage auf, wie denn auch nur die Vorstellung einer Verbindung von Mannigfachem und einer Veränderung des Vorstellungsinhalts in der Seele möglich sein soll, wenn sie ein schlechthin einfaches und unveränderliches Wesen ist? Gesetzt, das Ich wäre blosser Schein, so muss dieser Schein doch für ein Subjekt vorhanden sein, dem er erscheint, dieses Subjekt aber, für welches der Wechsel der Vorstellungen erscheint, muss eben damit selber wechselnde Vorstellungen haben, also am Wechsel wirklich Theil nehmen, kann also nicht die unveränderliche einfache Seelensubstanz nach Herbart sein. Die Herbart'sche Psychologie und Metaphysik scheitert an dem offenbaren Unvermögen, die Erscheinung, zu deren Erklärung sie eben erfunden ist, wirklich begreiflich zu machen. Während sie willkürlich vorausgesetzte Widersprüche lösen will, bleibt sie selber in dem kardinalen Widerspruch eines Bewusstseins, für welches kein Subjekt vorhanden ist, stecken.

Dass nun eine solche Psychologie, wornach die Seele an sich ein völlig inhalts- und lebloses einfaches Wesen ist, dem aller bestimmte Inhalt und alle Lebensäusserungen nur durch zufällige äussere Beziehungen zukommen, dessen Funktionen endlich einen streng mathematisch berechenbaren Mechanismus bilden sollen, dass eine solche Theorie die Grundlage einer ganz mechanisch-materialistischen Auffassung des Geisteslebens bildet, ist von selbst einleuchtend. Ebenso klar ist aber auch, dass eine Metaphysik, welche bei einer unbestimm-

ten Mannigfaltigkeit absolut selbständiger Realen stehen bleibt und aus den zufälligen Ansichten von ihrem Zusammensein, Kommen und Gehen das Ganze der Erscheinungen erklärt, keinen Raum hat für einen Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Wenn selbst ein so wohlwollender Beurtheiler Herbart's wie Alexis Schwarze, am Schluss seiner Darstellung der Herbart'schen Religionstheorie als erste These den Satz aufstellt: „Herbart's Metaphysik führt, sowie jedes atomistische System konsequenter Weise zur Leugnung des Gottesbegriffs“, so sollten doch die Herbartianer anfangen einzusehen, dass diese Ueberzeugung, die sich jedem halbwegs Unbefangenen*) bei Herbart's Metaphysik aufdrängt, nicht ein willkürliches Vorurtheil und böswillige Verleumdung, sondern in der Sache selbst begründet ist. Und an dieser Thatsache, dass zwischen dem atheistischen System und dem persönlichen Gottesglauben Herbart's ein klaffender Widerspruch besteht, können auch die Versuche seiner Schüler, den Zwiespalt zu überbrücken, nichts wesentliches ändern, solange sie an den Prinzipien unverändert festhalten. Sehen wir uns diese Versuche näher an!

An Drobisch's Religionsphilosophie ist vor Allem anzuerkennen, dass er die Schwierigkeit nicht etwa dadurch umgehen will, dass er in der Weise der „Neukantianer“ den Gottesglauben ausschliesslich auf Werthurtheile begründen würde, sondern er hat die verschiedenen Seiten der Aufgabe klar in's Auge gefasst: „Alle Gefühlsreligion“, sagt er treffend, „kommt über die blosse Subjektivität nicht hinaus und geräth dadurch, ohne dass sie es ahnt, in die allergrösste Gefahr, das Kleinod, nach dem sie trachtet, ganz und gar zu verlieren. Wer nur an einen Gott glaubt, weil er einen wünscht, weil ihm diese Annahme wohlthut, der bildet sich nur einen Gott ein, der hat ihn, wie einen Fetisch, selbst und nur für sich selbst gemacht, einen Gott erkannt hat er nicht, dazu würde es objek-

*) Man vgl. auch Erdmann, Grundriss d. Gesch. d. Ph. 2, 524: „Herbart's System ist ein neuer Beweis dafür, dass in individualistischen Systemen für das, was der religiöse Mensch, weil er in ihm auch den Grund alles Realen sieht, Gott nennt, kein Platz ist.“ Zeller, Gesch. d. d. Ph. S. 865: „Der Gottesbegriff würde Herbart's Metaphysik ganz besondere Schwierigkeiten dargeboten haben.“ Ueberweg, Gesch. d. Ph. 2, 268: „Mit Herbart's Metaphysik steht sein Gottesglaube mehrfach im Widerstreit“, was durch ähnliche Erwägungen, wie sie im Folgenden entwickelt sind, begründet wird.

tiver Gründe bedürfen" . . „In der Religionsphilosophie muss die Nachweisung der objektiven Gültigkeit des Gottesgedankens verlangt werden." Drobisch thut diess durch wissenschaftliche Prüfung der Gottesbeweise. Dem ontologischen Beweis stellt er Kant's Gründe entgegen. Den Irrthum des kosmologischen sieht er in der Voraussetzung, dass das absolut Nothwendige nur Eins sein könne; verstehe man unter dem absolut Nothwendigen das schlechthin Seiende, so müsse dasselbe, nach dem Grundsatz: „wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein", nicht als Ein Seiendes, sondern als unbestimmt Vieles gedacht werden, womit übrigens nicht etwa Polytheismus deducirt sei, da ja der Begriff des absolut Nothwendigen nicht identisch sei mit dem des höchsten, vollkommenen Wesens oder Gottes. Da nun ferner ausser dem Sein der Elemente auch eine ursprüngliche, durch keine besonderen Kräfte bedingte Bewegung derselben nach jeder Richtung und Geschwindigkeit angenommen werden muss, so ist als eine Folge derselben irgend einmal der Anfang eines zeitlichen Weltlaufs gegeben. „Früher oder später, d. h. in längerer oder kürzerer Zeitdistanz von unserer Gegenwart musste irgend eine Welt von mechanischer Gesetzmässigkeit von selbst entstehen. Also könnte wenigstens unsere Welt einem solchen formalen Urgrund ihr Dasein verdanken. Wäre diess das ganze Resultat unserer Metaphysik, so würde man diese nicht mit Unrecht atheistisch nennen können." Aber zum kosmologischen, von der Beschaffenheit des Daseins abstrahirenden Beweise komme nun der teleologische hinzu, welcher von der Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt zwar nicht mit zwingender Nothwendigkeit, aber doch mit hoher Wahrscheinlichkeit auf eine absichtliche Anordnung des Ganzen durch einen intelligenten Urheber schliesse. Drobisch unterscheidet dabei sehr richtig zwischen der bloss subjektiven, für uns vorhandenen Zweckmässigkeit, welche auf der „kecken und egoistischen Voraussetzung" beruhe, dass die ganze Natur nur um des Menschen willen vorhanden und dessen Thun und Treiben von absolutem Werth, Zweck an sich sei: — eine Zweckmässigkeit, welche eben nur wir von unserem einseitigen Standpunkt aus unbefugter Weise in die Natur hineinlegen und aus welcher also keine objektiv gültigen Schlüsse zu ziehen seien; und der objektiven Zweckmässigkeit, welche wirklich in den Thatsachen des organischen Lebens sowie schon in der Anordnung in den Massen-

verhältnissen unseres Planetensystems liege, nicht etwa nur von uns hineingedacht sei. Allerdings lasse sich von hier aus nicht auf einen Weltschöpfer, sondern nur auf einen Baumeister derselben schliessen, und sogar die Einheit und Vollkommenheit desselben könnte angesichts der Zweckwidrigkeiten in der wirklichen Welt nicht über allen Zweifel erhaben scheinen. Immerhin aber ergebe sich hieraus so viel, dass das Dasein des Gegenstandes des Glaubens nicht bloss ein Wünschenswerthes, sondern ein höchst Wahrscheinliches sei. Was hierbei an subjektiver Gewissheit und an inhaltlicher Bestimmtheit noch ungenügend bleibe, ergänzen endlich die ethisch-praktischen Glaubensgründe. Sie bestehen nach Drobisch's Fassung darin, dass es Bedingung zwar nicht der Geltung der Pflicht, wohl aber der Möglichkeit ihrer Erfüllung sei, zu glauben, dass die Welt von einer sittlichen Ursache auf den Zweck des Guten hin eingerichtet sei, weil nur unter dieser Bedingung die unentbehrliche Voraussetzung der Erreichbarkeit der sittlichen Zwecke auch sicher begründet sei. Dieser Beweis unterscheidet sich vom Kant'schen insofern, als er nicht die Herstellung eines von unserer Thätigkeit unabhängigen höchsten Gutes durch Gott postulirt, sondern die Verwirklichung des höchsten Gutes, nämlich des moralischen Weltzwecks oder des Reiches Gottes durch uns selbst als Aufgabe betrachtet, deren Ausführbarkeit durch die in Gott begründete Welteinrichtung garantirt sei. — Die hierdurch gewonnene ethische Idee Gottes bestimmt dann Drobisch näher nach den fünf Herbart'schen Grundbegriffen des Sittlichen: Heiligkeit, Vollkommenheit, Güte, richtende Gerechtigkeit und vergeltende (ausgleichende) Gerechtigkeit.

So viel Ansprechendes nun auch in diesen Ausführungen Drobisch's sich findet, so sind doch mit allem dem die Hauptschwierigkeiten noch keineswegs gelöst. Wie sollen wir die ursprüngliche Selbständigkeit der ungewordenen, ganz auf eigenen Füssen stehenden Weltelemente oder Realen mit ihrer Abhängigkeit von der ordnenden und regierenden Thätigkeit Gottes reimen? Wie sollen die schlechthin einfachen Realen, die keiner Veränderung, also auch keiner äusseren Einwirkung fähig sind, von Gott zur zweckmässigen Ordnung bestimmt werden? Sofern ihnen ursprüngliche Bewegung zukommen soll, kann diese nicht von Gott aufgehoben und abgeändert werden, weil diess eine Wirkung auf die Realen und also eine Aenderung in

ihnen wäre; sofern aber diese ursprüngliche Bewegung doch eigentlich keine wirkliche Bewegung der Realen selbst, sondern nur die zufällige Ansicht von ihren gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen sein soll, so würde dann die zweckvolle Gruppirung derselben allerdings keine Aenderung an ihnen, sondern an der Ansicht ihres Betrachters sein, und da dieser ursprüngliche Betrachter eben nur Gott selber wäre, so kämen wir also auf eine von Gott selbst in Gott bewirkte Aenderung seiner Ansicht der Realen hinaus — ein Gedanke, der aber schon an Herbart's entschiedener Verwerfung aller Selbstbestimmung oder des causa-sui-Seins scheitert. Und dabei stossen wir auf eine weitere Schwierigkeit: wie sollen wir denn eine ausserweltliche selbständige Intelligenz Gottes mit den Grundbestimmungen der Herbart'schen Psychologie reimen, nach welchen die Intelligenz erst aus der ursprünglich inhaltslosen Seele durch ihre Selbsterhaltung gegenüber andern Realen zu Stande kommt? Es ist ja ein Cardinalsatz Herbart's, dass die Seele als einfaches Wesen nicht an sich vorstellende Kraft sei, nicht die spontane Kraft der Produktion von Vorstellungen aus sich heraus besitze, sondern diese ihr nur zukommen durch ihre äusseren Beziehungen zu anderen Realen, und zwar näher zu solchen, welche mit ihr bereits in demjenigen zweckmässigen Gruppirungsverhältniss stehen, welches wir Organismus nennen. Da nun von Gott als einfachem Seelenwesen dasselbe gelten muss, so kann auch er seine Vorstellungen nur durch zweckmässige Beziehungen zu andern Realen erhalten haben, dann kann aber diese Zweckmässigkeit (die Weltorganisation) nicht erst von ihm bewirkt sein, weil er ja, um sie zu bewirken, schon vor ihr in sich selbst die Zweckvorstellungen hätte haben und also diese spontan aus sich erzeugen müssen, was nach Herbart ein völliger Ungedanke wäre. Ist aber die Zweckmässigkeit nicht von Gott geordnet, so ist damit der ganze physiko- und ethikoteleologische Beweis, auf welchem die objektive Gültigkeit der Gottesidee ruhen sollte, wieder hinfällig geworden. Eine Lösung dieser Schwierigkeiten und Entkräftung dieser gegen die Fundamente seiner Religionsphilosophie gerichteten Einwände habe ich weder bei Herbart noch bei irgend Einem seiner Schüler gefunden.

Die Schwierigkeit, die in der absoluten Selbständigkeit der ungewordenen Realen liegt, wird von Drobisch und Flügel nur um-

gangen, wenn sie bemerken, es sei für das religiöse Bewusstsein die Annahme, dass die Welt von Gott aus nichts geschaffen sei, nicht nothwendig; es genüge an der Gewissheit, dass die für uns allein wirkliche Welteinrichtung durch Gott gemacht worden sei, wenn dabei Gott auch das „einfache Etwas" der Realen zu seinem gegebenen Stoff gehabt habe; das Wie? der Schöpfung aber bleibe ja doch ein unerforschliches Geheimniss, über welches nur phantastische Spekulation träumen könne. Hierauf ist zu erwidern, dass es allerdings für das religiöse Bewusstsein ganz gleichgültig sein kann, ob man sich die Welt geschaffen oder ungeschaffen, zeitlich anfangend oder anfangslos, aus nichts oder aus etwas geworden denken mag, vorausgesetzt nur, dass in jedem Fall die volle Abhängigkeit ihres Bestandes von Gott gewahrt bleibe; eine metaphysische Theorie hingegen, welche sich den Weltgrund so denkt, dass diese Abhängigkeit der wirklichen Welt von Gott aufgehoben oder in Frage gestellt wird, kann dem religiösen Bewusstsein nicht mehr gleichgültig sein, da sie seine fundamentalen Interessen verletzen würde. Und eben hierin besteht das Bedenken gegen die Herbart'sche Theorie — ein Bedenken, das auch nicht zu beschwichtigen ist durch die Berufung auf die unsere Erkenntniss übersteigende Schwierigkeit der Sache. Auf die Unerforschlichkeit der ganzen Frage sich zurückzuziehen, hat man nur so lange ein Recht, als man sich aller positiven Behauptungen darüber enthält; wer aber einmal eine so bestimmte Theorie über den Weltgrund aufstellt, wie in der Herbart'schen Metaphysik einerseits und Religionsphilosophie andererseits geschieht, der kann sich unmöglich der Verpflichtung entziehen, über den Widerspruch zwischen beiden Seiten seiner Position ordentlich und ehrlich Rechenschaft zu geben, ob und wie er denselben zu lösen vermöge.

Auch über die zweite Cardinalschwierigkeit, das Verhältniss des Gottesbegriffs zu den Grundgedanken der Herbart'schen Psychologie, bekommt man nirgends eine befriedigende Auskunft. Drobisch bemerkt, dass man sich Gott als die „Weltseele" nach Analogie unserer Seele zu denken habe, d. h. als einfaches, in seiner Qualität unveränderliches und ewiges Wesen, welches aber keineswegs die ganze Welt durchdringe, sondern ebenso, wie auch unsere Seele an einer bestimmten Stelle in unserem Hirn, also nahe der Grenze des Leibes

wohne, seinen Sitz nur an der äussersten Grenze der Welt (im Himmel) habe und mit der Welt immer nur durch gewisse Vermittlungen verbunden sei, denke man sich nun diese nach Analogie der Nervenstränge oder als Engel etc. Dieser Weltseele möge vielleicht eine Qualität zuzuschreiben sein, die der Gattung und der Art nach nur einmal vorhanden wäre; auch möge man sie „in nächster Verbindung mit einem System von Wesen denken, deren Qualitäten zu derjenigen der Weltseele in solchen Verhältnissen sich befinden, dass diese dadurch, mit der grössten Unabhängigkeit von der Welt, doch ihre wissende und absichtlich wirkende Verbindung mit derselben behauptet.“ Hier ist zwar leise und vorsichtig, doch unverkennbar der Gedanke angedeutet, dass Gott seine bewusste und absichtliche Verbindung mit der Welt nicht seinem eigenen absoluten Wesen, sondern den zweckmässigen Verhältnissen seines einfachen Wesens zu gewissen anderen Realen verdankt, dass also sein Gottsein von diesen, von ihm unabhängigen Realen abhängig ist. Endlich ist Drobisch ehrlich genug zuzugestehen, dass auch schon das Geistsein, die Persönlichkeit Gottes selber mit den psychologischen Prämissen im Widerspruch stehe: „Müssen wir uns die Vorstellungen der Weltseele nicht als ihre Selbsterhaltungen denken, wie unsere eigenen Vorstellungen? Wie aber mag sie dann zu ihnen gelangt sein? Der Geist ist die innere Bildung der Seele; woher nun die der Weltseele? — Auf solche Fragen kann nie eine Antwort erfolgen, wir befinden uns hier einem Mysterium gegenüber, das ewig ein undurchsichtiger, dichter Schleier unsern Blicken entziehen wird“ u. s. w.*). — Nun, etwas Geheimnissvolles, Unerforschliches am Wesen Gottes wird ja freilich Jeder zugeben; allein ein Gottesbegriff, der durchaus unbegreiflich, durchaus im vollen Widerspruch mit den sonstigen Grundanschauungen des Systems ist, welchen theoretischen Werth hat der eigentlich noch?

Nicht bessere Auskunft erhalten wir auch bei Flügel**). Er hat bei der Besprechung des ursprünglichen Verhältnisses Gottes zu den Realen uns die Wahl gelassen zwischen zwei Annahmen, deren eine über den Boden der Herbart'schen Philosophie hinausführen müsste, sobald man mit ihr Ernst macht, und deren an-

*) Drobisch, Religionsphil. S. 227. 221.

**) „Die spekulative Theologie der Gegenwart“ S. 349 ff.

dere Gott zu einem bedingten und relativen Wesen macht, das von allen andern nur graduell verschieden wäre. Nach der einen Annahme wären alle Realen ursprünglich in einander und in Gott und wären dann in der Schöpfung aus Gott herausgetreten, so dass sie von da an nur noch in mittelbarer, nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit Gott sind. Dieser Fall eines ursprünglichen Ineinanderseins der Realen sei zwar an sich unwahrscheinlich, mache aber den erforderlichen Causalnexus zwischen Gott und den Realen am leichtesten denkbar; auch würde damit eine ursprüngliche Fülle von inneren Zuständen in Gott gesetzt, in welchen zugleich die objektive Grundlage des göttlichen Selbstbewusstseins gegeben wäre. Diess ist nun in der That ein höchst merkwürdiges Zugeständniss, mit welchem unsere obige Kritik der Herbart'schen Religionsphilosophie vom Herbartianer selber rundweg bestätigt wird. Bedarf es zur Erklärung des Causalnexus zwischen Gott und den Realen und zur Begründung des ursprünglichen göttlichen Selbstbewusstseins der Annahme, dass die Realen ursprünglich nicht ausser Gott, sondern in Gott waren, der Annahme also, dass die göttliche Einheit das Ursprüngliche ist, und aus ihr die Vielheit geworden: nun, so ist ja damit eben das zugegeben, was wir Nichtherbartianer immer behaupten, dass die Herbartische pluralistische Metaphysik sowohl den Causalnexus zwischen Gott und den Realen als auch das göttliche Selbstbewusstsein oder Geistsein unerklärlich macht, dass also diese pluralistische Metaphysik zu Gunsten irgend welcher monistischen wird aufzugeben sein, wenn die Wahrheit des Gottesglaubens zu widerspruchslosem Bestand kommen soll. Wenn hingegen an der ursprünglichen Selbständigkeit der Realen festgehalten wird, so bleibt es dann dabei, wie Flügel im zweiten Fall der obigen Alternative annimmt, dass die inneren Zustände Gottes, welche seine Intelligenz, sein geistiges, selbstbewusstes Wesen ausmachen, bedingt sind durch „das ursprüngliche Zusammen Gottes mit allen oder einem Theil der realen Wesen", d. h. dass Gottes Persönlichkeit abhängig ist von der Welt, also endlich, nicht göttlich von Art, nur graduell von der jedes Menschen verschieden. Also: entweder Aufgabe der Herbart'schen Metaphysik oder Aufgabe eines wahren Gottes — diess das klare und bündige Resultat des vom Herbartianer selber gestellten Dilemmas.

Nachdem wir die Unsicherheit und Unhaltbarkeit der Fundamente der Herbart'schen Religionsphilosophie erkannt haben, kann das Detail derselben nur wenig Interesse mehr erwecken. Uebrigens entspricht es durchaus dem, was nach diesen Prämissen zu erwarten ist: ein moralisch achtungswerther, aber religiös doch gar zu dürftiger Deismus, der sich zur christlichen Religion ungefähr so verhält, wie Jesus der Siracide zu Jesu von Nazareth. Was zunächst die göttlichen Eigenschaften betrifft, so ist Gott nach den Herbartianern nicht allmächtig im strengen Sinn, denn er ist abhängig von den ihm von aussen gegebenen Realen; auch nicht ewig, da er den Inhalt seines Geistes erst durch seine Relationen zur Welt, also wesentlich in der Zeit erhält; auch nicht allgegenwärtig, denn er ist ausserweltlich, hat seinen Sitz an der äussersten Grenze der Welt, wie der aristotelische Gott, der von der äussersten Sphäre aus die Bewegung in Gang setzt; nicht einmal mit seiner Wirksamkeit ist der Herbart'sche Gott unmittelbar allgegenwärtig, sondern nur mittelbar, insofern nämlich, „als alles natürliche Dasein und Geschehen nicht als unmittelbare Wirkung Gottes, sondern nur als Folge seiner anfänglichen schöpferischen Thätigkeit zu betrachten ist. Eine andere kontinuirlich wirksame Allgegenwart Gottes kann nicht angenommen werden" (Drobisch). Nur die ethischen Eigenschaften, besonders Gerechtigkeit und Liebe, sind nach den Herbartianern unbedingt von Gott auszusagen; aber freilich ist's um die Bethätigung derselben unter jenen deistischen Voraussetzungen eine so zweifelhafte Sache, dass dadurch der religiöse Werth jener Aussagen bedenklich in Frage gestellt wird. Herbart selbst freilich ist hierüber der eigenthümlichen Meinung: „Es fördert die Religion, dass Derjenige, der als Vater für die Menschen gesorgt hat (bei der Welteinrichtung zu Anfang), jetzt im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überlässt, als ob er keinen Theil an ihr habe, ohne Spur aller solcher Empfindung, welche der menschlichen Sympathie, vollends dem Egoismus gleichen könnte*)." Im selben Sinn sagt auch Drobisch: „Aus dem praktisch religiösen Gesichtspunkt betrachtet, ist der Glaube, dass Gott seine Welt, nachdem er sie mit allem ausgestattet, was zu ihrem Glück und Heil dienen konnte, ganz sich selbst überlassen habe, um ihrer sittlichen Bestim-

*) Lehrbuch z. Einleitung in die Philos. S. 252.

mung nachzustreben, der Tugend und Rechtschaffenheit förderlicher als jener, der wenigstens von Zeit zu Zeit ausserordentliche Einwirkungen Gottes annimmt und sich nur zu gern auf diese verlässt. Auch ist der Glaube, dass nichts gegen Gottes Willen geschieht, indem nichts geschehen kann, was nicht bei der Schöpfung wenigstens als ein mögliches künftiges Ereigniss vorausgesehen worden wäre, stark genug, um uns, in Verbindung mit dem Gedanken, dass Gott nur das Gute will, in allen Stürmen des Lebens aufrecht zu erhalten". Doch gibt er zu, dass in dem Glauben an eine engere Gemeinschaft unseres Gemüths mit Gott in der Andacht eine unserer menschlichen Denk- und Gefühlsweise fasslichere Form dargeboten werde, mit der sich daher auch eine innigere Religiosität zu verbinden pflege. Immer bleibt diess aber doch nur eine zulässige Form der Auffassung; von einer realen Beziehung, Verbindung und Gemeinschaft des Menschen mit dem ausserweltlichen und durch alle Welträume von uns getrennten Gott kann auf diesem deistischen Standpunkt keine Rede sein. Nachdem sich Gott einstens in der Welteinrichtung als gütiger, fürsorgender Vater geoffenbart, überlässt er seither „im tiefsten Schweigen" die Menschheit sich selbst; eine fortgehende Offenbarung Gottes an die Menschheit in der Geschichte und an die Einzelnen im Herzen gibt es nicht.

Was wird nun dabei aus dem Christenthum? Es klingt zum voraus nicht gerade sehr hoffnungsvoll, wenn Drobisch dasselbe als die dem Greisenalter der Menschheit entsprechende Religion bezeichnet, wenn gleich es von ihm nur im Sinn eines Lobes gemeint ist. Den allgemeinen religiösen Gehalt des Christenthums findet er darin, dass es dem jüdischen Partikularismus gegenüber Gott als den liebenden Vater aller Menschen kennen gelehrt und auf ein Leben jenseits des Grabes als Zustand der Vergeltung hingewiesen, die ewige Seligkeit denen, welche die Gebote der Liebe und Gerechtigkeit als treue Bekenner zu erfüllen sich beeifern, verheissen habe. Dagegen die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren von der Erlösung und Versöhnung stellt er nur als historische Einkleidungsformen und Introduktionsmittel dar. Es hängt das nicht bloss mit der deistischen Leugnung historischer Offenbarung, sondern auch mit dem Herbart'schen Pelagianismus zusammen. Die Lehre, dass der Mensch von Natur böse und erlösungsbedürftig sei, ist nach Herbart ein ungeheueres

Skandal, welches alle Moral aufheben und einer Versöhnung der Philosophie mit dem Christenthum ein unüberwindliches Hinderniss entgegenstellen würde. (Nur von der Herbart'schen Philosophie kann diess gelten, dagegen auf die Kant'sche, Fichte'sche, Hegel'sche, Schelling'sche und Schopenhauer'sche trifft es durchaus nicht zu!) Das Böse gehört einfach unter die Krankheitserscheinungen, welche das geistige wie das sinnliche Leben der Individuen stets bedrohen. Das einzige Heilmittel für sie ist Reue und Besserung. Diese kann nur vom Menschen selbst ausgehen, der dabei im Hinblick auf die Liebe Gottes sich der Hoffnung getrösten darf, Gott werde ihm gnädig sein d. h. werde bei seinem richterlichen Urtheil in Berücksichtigung aller Umstände und Beweggründe Billigkeit walten lassen. Mehr aber, als eine solche unbestimmte Hoffnung, die wirkliche volle Ruhe und Zuversicht des Friedens mit Gott soll nach Herbart und Drobisch nicht möglich sein. Weiter in der Entleerung der christlichen Heilslehre zu gehen, ist kaum möglich. Man vergleiche nun damit die spekulative Philosophie des Christenthums von Kant (incl.) bis Hegel und urtheile dann, was von dem Satze des Herbartianers Schöl*) zu halten ist: „Herbart hat, im Anschluss an Kant und im Verein mit demselben, für die Theologie als positive Wissenschaft, oder, sagen wir richtiger, für die positive systematische Religionswissenschaft, wenn auch nur indirekt, mehr geleistet, als sämmtliche Kirchenväter, sowie ältere neuere und neueste Scholastiker zusammengenommen!"

---

4. Die Schopenhauer'sche Religionsphilosophie.

Arthur Schopenhauer's Philosophie ist eine eigenartige Verbindung von Fichte'schem Idealismus mit Schelling'schem Realismus, die aber hier die originelle Wendung zum Pessimismus und Nihilismus nehmen. „Die Welt ist Vorstellung", sagt Schopenhauer mit Fichte; „die Welt ist Wille", sagt er mit Schelling; und die Erkennt-

*) „Zur Kritik der Herbartischen Religionsphilosophie" (1883) S. 18.

niss dessen, dass sie nur Vorstellung ist, führt zur Verneinung des Willens, also zur Aufhebung des Weltdaseins in's Nichts, so schliesst er mit der mystischen Weisheit des Orients.

Dass die Welt Vorstellung sei, begründet Schopenhauer mit Kant durch die Subjektivität der Anschauungsformen Raum und Zeit und der Denkform des Causalitätsgesetzes, der einzigen, die er an die Stelle der Kant'schen Kategorieentafel setzt. Durch Anwendung dieses subjektiven Denkgesetzes auf die ebenfalls nur subjektiven Empfindungen entsteht die sonach ebenfalls nur subjektive Anschauung und Vorstellung von Objekten. Auch die Materie ist nur die angeschaute Causalität überhaupt, existirt nur durch die Vorstellung und für sie. Von unsern Vorstellungen aber auf ein Ding an sich ausser uns als deren Ursache zu schliessen, geht wegen der reinen Subjektivität des Causalitätsgesetzes nicht an. Es ist also für unser gegenständliches Bewusstsein keine Möglichkeit, über die Subjektivität der Erscheinung hinauszukommen zu einem Sein an sich; die ganze Welt, wie sie Objekt für uns ist, ist uns nur als Vorstellung und in der Vorstellung gegeben. „Alles Objektive ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja blosses Gehirnphänomen; es objektiv erkennen wollen, heisst etwas Widersprechendes verlangen“ *).

Aber können wir auch von Aussen nicht zu dem inneren Wesen der Dinge dringen, so steht uns doch ein Weg von Innen offen, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns die von aussen unersteigliche Festung von innen aufschliesst: Diess ist die Jedem in seinem Selbstbewusstsein unmittelbar bekannte Realität seines Wollens. „In der That ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äusserlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloss in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, die einzige enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muss uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben, nicht umgekehrt“. Freilich gibt

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung“, II. (sämmtl. W. 3), 219.

auch, wie Schopenhauer sofort hinzufügt, die innere Wahrnehmung unseres Willens noch keine ganz unmittelbare und somit ganz adäquate Erkenntniss des Dinges an sich. Denn auch in der inneren Erkenntniss findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein ansich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Fällt auch die Anschauungsform des Raumes und die Denkform der Causalität weg, so bleibt doch immer noch die Form der Zeit, vermöge welcher Jeder seinen Willen nur in einzelnen successiven Akten, nicht aber im Ganzen und als Ganzes erkennt. Aber dennoch ist die Wahrnehmung der eigenen Willensregungen und -Akte weit unmittelbarer als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding ansich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in grösster Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird, daher eben der also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes andern zu werden einzig und allein geeignet ist. Ist der von uns unmittelbar erkannte Willensakt auch nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges ansich, so folgt doch hieraus, „dass, wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen müssten, was der Wille in uns ist". In diesem Sinn erklärt Schopenhauer den Willen für das innere Wesen jedes Dinges, für das Ding ansich der Welt. Was aber dieses Ding ansich abgesehen von der uns allein bekannten Erscheinungsform in unserem Wollen rein ansich sei, erklärt er für unerkennbar; es möge wohl „Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfasslich seien und welche eben dann als das Wesen des Dinges ansich übrig bleiben, wenn sich dieses als Wille frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniss, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, ins leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding ansich schlechthin und absolut, so wäre auch dieses Nichts ein absolutes, statt dass es sich ebendort nur als ein relatives ergibt". — Ob dann aber die Bezeichnung dieses Dinges ansich gerade als „Wille" nicht doch bloss willkürlich sei? Diese Frage wird um so ernstlicher aufzuwerfen sein, wenn man erwägt, wie es doch im Grunde nur eine entfernte Analogie ist, welche der uns bekannte Wille mit den Kräften der Naturdinge gemein hat.

Schopenhauer zeigt dann in seiner (mit der Schelling'schen nächst-

verwandten) Naturphilosophie, wie die verschiedenen Stufen des Naturlebens ebenso viele Objektivationen des Einen Urwesens, des Willens seien. So schön und treffend hierbei die Nachweisung der durchgängigen inneren Teleologie ist, so kann man sich doch unmöglich des Bedenkens erwehren, wie es möglich sein soll, dass ein blinder, ziel- und richtungsloser Wille, der nichts ist als Drang nach Dasein, die Gesetz- und Zweckmässigkeit der Erscheinungen hervorbringen könne? Da scheint Schelling konsequenter zu sein, der aus dem dunklen Drang des Willens nur das formlose Chaos hervorgehen lässt, das erst durch die ordnende Intelligenz die Gestaltung zur Welt erhalte. Denn blind, bewusst- und zweckloses Streben ist der Wille nach Schopenhauer, bis er sich im Nervensystem des animalen Lebens ein Organ seines Bewusstseins und im Gehirn des Menschen zuhöchst das Organ seines Selbstbewusstseins schafft. Nun erst tritt, als Funktion des Gehirns, der Intellekt zum Willen hinzu, als die Leuchte, die ihm seinen Weg erhellt, ihm die komplicirteren Mittel seiner Selbstbejahung, seine Motive vorhält und zuletzt aber auch die Vergeblichkeit seines fruchtlosen Strebens ihm aufdeckt und dadurch als Quietiv ihm zur Selbstverneinung, zur Erlösung aus seinem Elend verhilft.

Hier verwickelt sich freilich der Philosoph unverkennbar in die wunderlichsten Widersprüche. Der Intellekt soll aus dem materiellen Gehirn entspringen und nichts als dessen Funktion sein; und doch hiess es vorher, die ganze materielle Welt, auch unser Leib sei nur Vorstellung, entsprungen aus unsern rein subjektiven Anschauungs- und Denkformen. Handgreiflich tritt dieser circulus vitiosus uns in Schopenhauer's eigenen Worten z. B. aus folgenden Stellen entgegen: „Der Leib wird zu einer blossen Vorstellung herabgesetzt, indem er nur die Art ist, wie in der Anschauung des Intellekts, oder (!) Gehirns, der Wille sich darstellt“ . . „Allerdings setzt in meiner Erklärung das Dasein des Leibes die Welt der Vorstellung voraus, sofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr ist: und andererseits setzt die Vorstellung selbst ebensosehr den Leib voraus, da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht.“ Hiernach ist es allerdings ganz so, wie Zeller sagt: „Wir befinden uns in dem greifbaren Cirkel, dass die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll —

ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das Geringste gethan hat." — Aus diesem Ursprung des Intellekts folgt nun zwar für sein Verhältniss zum Willen diess konsequent, dass er nur der gehorsame Diener des sich selbst bejahenden Willens zum Leben sein soll, nicht auch als Vernunft sein Herr und Meister, Gesetzgeber und Ordner. Eine praktische Vernunft oder Vernunftgesetzgebung gibt es nach Schopenhauer ebensowenig als einen vernünftigen Willen des positiv Guten, sondern der Wille ist an sich immer unvernünftig, immer bloss der blinde egoistische Drang nach individueller Selbstbefriedigung oder Lust, welchem der Verstand Mittel und Wege zu diesem Ziel zeigt. Nur um so verwunderlicher aber ist es, dass gleichwohl der Intellekt, diese sekundäre Erscheinung des Willens, diese Wirkung seiner Objektivation im Leib, auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung eine solche Macht über den Willen erlangen soll, dass er dessen ruheloses Streben theils zeitweise zur Ruhe bringt — in den Momenten der ästhetischen Contemplation, theils sogar gänzlich und definitiv aufhebt — in der asketisch-mystischen Verneinung des Willens zum Leben, welche Schopenhauer als religiöse Wiedergeburt und Erlösung schildert. So unbegreiflich diese Selbstverneinung des Willens, der die einzige Realität der Welt ist, mittelst der Erkenntniss seiner eigenen Nichtigkeit, diese Aufhebung des Willens mittelst des von ihm selbst zum Mittel seines Wollens gesetzten Erkennens uns erscheint, so wichtig ist doch dieser Abschluss für die praktische Bedeutung der Schopenhauer'schen Philosophie.

Das Weltübel und die Erlösung von demselben ist das Grundthema der praktischen Philosophie Schopenhauer's, die hierin mit der Religion, zumal der Erlösungsreligion in nahe Berührung kommt, so sehr auch freilich der eigenthümliche Gesichtspunkt, unter den diese Philosophie Uebel und Erlösung stellt, von der christlichen Weltanschauung und ihrer ethischen Teleologie sich entfernt und der buddhistischen Erlösungslehre näher liegt. Das W e l t ü b e l hat nach Schopenhauer seinen letzten Grund darin, dass der Wille in seiner individuellen Erscheinung, als Einzelwille jedes Lebewesens und auch des Menschen, schlechterdings nur egoistisches Begehren nach individueller Selbstbejahung, nach Lust um der Lust willen ist. Natürlich kommen diese egoistischen Einzelwillen mit einander und mit der Weltordnung fortwährend in endlose Conflikte, deren Folge ein starker

Ueberschuss von Unlust über die Lust ist; ja die Unlust ist der eigentliche positive Lebensinhalt, die Lust nur die jeweilige episodische Stillung der Unlust, also eigentlich nur etwas negatives, accidentielles am positiven Lebensgehalt, an der Unlust. Da nun doch der Wille nur auf Lust um der Lust willen geht, so ist diese Welt voll Unlust das Gegentheil seines Ideals, durch und durch schlecht. Das Dasein der Welt ist selbst das allgemeinste Grundübel und ebenso ist für jeden Einzelnen das Grundübel sein In die Welt gekommen sein; und nicht bloss das Grundübel, auch das Grundböse ist diess, sofern das Dasein jedes Wesens in der Welt auf einer intelligiblen Urthat der Individuation und Korporisation des Willens zum Leben, der ja auch sein Wille ist, beruht. Diese Urthat des Willens, sein Insdaseintreten als Einzelwille, ist die „Erbsünde und Erbschuld“ unseres Geschlechts. Schopenhauer nimmt sich daher aufs entschiedenste dieser christlichen Dogmen an, und zwar in ihrer schroffsten augustinischen Form, mit welcher er überdiess die Ansicht gemein hat, dass der Wille zum Leben (das peccatum originans) seinen Brennpunkt in der Geschlechtslust (concupiscentia) und seine wesentlichste Erscheinungsform im Geschlechtsakt habe, daher schon insofern jedes Leben aus Schuld hervorgehe: „Des Menschen grösste Schuld ist, dass er geboren ward“, sagt er mit Calderon. Aber darin weicht Schopenhauer von der augustinisch-kirchlichen Form des Dogmas ab, dass er, wie auch einzelne gnostisirende Kirchenlehrer (z. B. Origenes, Scotus Erigena und neuerdings J. Müller), die Erbsünde und -Schuld nicht von einem freien Fall des geschichtlichen Urmenschen, sondern von der intelligiblen Freiheitsthat jedes Einzelnen ableitet. „Dass der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält.“ Aber unter Voraussetzung dieses jüdischen Grunddogmas ist dann die tief-christliche Erkentniss von der Verschuldung des Menschengeschlechts in der mythischen Form vom Fall Adam's dargestellt worden. „Weil, der Wahrheit nach, eben das Entstehen des Menschen selbst die That seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall eins ist, und daher mit der Essentia und Existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle anderen Sünden die Folge sind, schon eintrat, das jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuliess: so lehrte Augustin

in seinen Büchern de libero arbitrio, dass der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfall schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verstrickt sei.“ Auch die weitere Folgerung der augustinischen Erbsündentheorie vertritt Schopenhauer, so den Satz, dass der Mensch auf Grund seiner Urschuld mit Recht, auch wenn er alle möglichen Tugenden geübt habe, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, unglücklich sei, kraft der ewigen Gerechtigkeit, welche auf die Ursünde, den Willen zum Leben, alles Uebel der Welt als Strafe setzte. Ferner stimmt er mit der christlichen Dogmatik in der Ansicht überein, dass der Mensch aus Uebel oder Schuld sich nicht selbst durch Werke oder Tugend erlösen könne und dass kein Gesetz zur Erlösung verhelfe. Dieses gebiete immer nur eine Aenderung des Thuns, während das Wesen unverändert bleibe; aber operari sequitur esse: „weil wir *sind*, was wir nicht sein sollten, *thun* wir auch nothwendig, was wir nicht thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unseres Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari liegt, so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia und existentia, da aus dieser das operari nothwendig hervorgeht. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde.“

So gewiss in all' dem ein Korn Wahrheit liegt, so dürfen wir doch nicht übersehen, dass hiermit dem Pelagianismus das andere Extrem gegenüber gestellt wird, der Manichäismus. Nach Schopenhauer ist das Böse nicht nur ein radikales Moment am Menschen, sondern das Wesen des Menschen selbst, sein ganzes Dasein, weshalb ihm dann auch die Erlösung nicht in der Wiedergeburt zu positiv neuem, höherem Dasein, sondern einfach in der Aufhebung des Daseins, in der abstrakten Verneinung besteht. Auch bei Fichte und Hegel fanden wir die Verneinung des natürlichen Willens als eines nichtseinsollenden zum Grundgedanken der Erlösung gemacht; aber bei diesen beiden ethischen Denkern ist die Verneinung des Nichtigen und Egoistischen nur die Voraussetzung, die Negation der Negation, durch welche die wahre Position bewirkt wird; damit stehen diese Beiden im Schwerpunkt der christlichen Weltanschauung, während Schopenhauer ebenso nach Seiten der abstrakten, leeren Verneinung

(pessimistisch und nihilistisch), wie die Aufklärungsphilosophie nach Seiten der abstrakten flachen Bejahung (optimistisch und naturalistisch) von demselben abirrt.

Die Schopenhauer'sche Erlösungslehre hat manches Aehnliche mit jener philosophischen Heilsordnung, wie wir sie in Fichte's „Anweisung zum seligen Leben“ in den fünf Weltansichten gefunden haben. Zunächst betont es Schopenhauer, dass die Erlösung vom Weltübel nicht etwa als eine durch den Lauf der Natur von selbst sich machende, etwa durch die Reife des Alters oder auch den leiblichen Tod bewirkte, zu denken sei. Vielmehr: „so lange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen Alle, erlöst zu werden aus dem Zustand des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, in's Himmelreich kommen, aber nur nicht auf eigenen Füssen, sondern hingetragen möchten sie werden durch den Lauf der Natur. Allein, das ist unmöglich: die Natur kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie misslich es jedoch sei, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt jeder an seinem eigenen Leben und Sterben.“ Der Weg der Erlösung geht also nur durch die Selbstverleugnung, durch welche der Wille zum Leben, diess eigentliche Selbst des Menschen, mit seinem ganzen ruhelosen, unseligen Streben verneint und so die Quelle alles Uebels verstopft wird. Die erste Stufe dieses Weges besteht in der moralischen Tugend. Gerechtigkeit und Menschenliebe, die negative und positive Grundtugend der Schopenhauer'schen Ethik, entspringen daraus, dass der Wille zum Leben den Trug der Erscheinungswelt, den Schein seiner besonderen Existenz-für-sich, zu durchschauen beginnt und in allem Lebendigen sich selbst als das Eine und Selbe wieder erkennt und so fremdes Leiden wie sein eigenes empfindet, daher er sich nicht nur hütet, Andern Leid zuzufügen (Gerechtigkeit), sondern auch sich bestrebt, Anderer Leid nach Kräften zu verhüten und zu mildern (Liebe). Diese Tugenden sind nun zwar ein Förderungsmittel der Erlösung, aber noch nicht diese selbst. Das Moralische liegt zwischen Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben (zwischen Sünde und Erlösung) mitten inne als eine Leuchte, die den Weg des Heils zeigt (wie das Christenthum vom Gesetz lehrt, dass es zwischen Sünde und Erlösung mittenhineingekommen und der Zuchtmeister auf die letztere hin sei). Das volle Heil liegt nur in

der gänzlichen Verneinung des Willens zum Leben, wie sie in der Religion als Mystik, Quietismus und Askese sich darstellt, philosophisch aber nicht anders als negativ beschrieben werden kann. „Meine Lehre endigt also mit einer Negation. Sie kann hier nur von dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt, als Nichts zu bezeichnen, und kann bloss den Trost hinzufügen, dass es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei.“ Diese Verneinung des Willens zum Leben, diese erlösende Wiedergeburt des Menschen, worin hat sie ihren Grund? Zunächst ist sie bewirkt durch das Quietiv des Willens, welches in der „Erkenntniss seines inneren Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit“ liegt. Aber diese, den selbstischen Willen prinzipiell aufhebende, Erkenntniss entsteht nicht nach dem Satze vom Grunde in der Causalkette der natürlichen Motivationen, gehört also gar nicht dem empirischen und als solchem stets unfreien Willen an, sondern sie ist das Eintreten der transscendentalen Freiheit des Willens an sich in die Erscheinung des wirklichen Bewusstseins, die „einzige unmittelbare Aeusserung der (realen) Freiheit des Willens“, also eine Offenbarung des intelligiblen Grundes des empirischen Lebens, mit einem Worte: eine übersinnliche Wirkung, eine „Gnadenwirkung“. „Nothwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade.“ Eben daher ist dieser Eintritt in die Freiheit nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern kommt plötzlich und wie von aussen angeflogen, doch so, dass die Wirkung des Quietivs zuletzt ein Freiheitsakt des Willens ist, also Gnade und Freiheit in Einem. „Und weil in Folge dieser Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so dass er nichts mehr will von allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, so heisst die Kirche diese Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. Denn was sie den natürlichen Menschen nennt, dem sie alle Fähigkeit zum Guten abspricht, das ist eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muss, wenn Erlösung aus einem Dasein, wie das unserige ist, erlangt werden soll. Hinter unserem Dasein nämlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, dass wir die Welt abschütteln.“ Wir wissen schon, dass diess Andere das „relative Nichts“ ist, das Nichtmehrsein der

uns allein bekannten Welt, worüber weiter eben nichts als diess Negative zu sagen bleibe (ganz ähnlich, wie in der buddhistischen Dogmatik vom „Nirwana“ gesagt wird). Sollte doch von dem, was die Philosophie nach Schopenhauer nur negativ, als Verneinung des Willens (und seiner daseienden Welt) ausdrücken kann, noch ein Positives ausgesagt werden, so wäre hinzuweisen auf die empirische Beschreibung der Zustände, die man als Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w. bezeichnet hat; aber Gegenstand eigentlicher Erkenntniss kann ein solcher Zustand nicht werden, weil er über den Bewusstseinsgegensatz von Subjekt und Objekt, in dem sich alle unsere Erkenntniss bewegt, hinaus ist. Daher muss sich die Philosophie mit der negativen Erkenntniss begnügen, zufrieden, den letzten Grenzstein der positiven erreicht zu haben. „Haben wir also das Wesen an sich der Welt als Wille, und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektivität erkannt, und diese verfolgt vom erkenntnisslosen Drang dunkler Naturkräfte bis zum bewusstvollsten Handeln des Menschen: so weichen wir keineswegs der Consequenz aus, dass mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille, keine Vorstellung, keine Welt“.

So nimmt mittelst des subjektiven Idealismus die negative Erlösungslehre ihre Schlusswendung zu einem im Bewusstsein des Subjekts begründeten Weltvernichtungsprozess. Der Nihilismus ist die Eschatologie dieser Philosophie. Diess ist der unterscheidende Charakter, den sie mit der buddhistischen gemein hat gegenüber der christlichen Erlösungsreligion. Hier ist nicht das Nichts oder Nirwana der Endzweck, sondern das positive Gottesreich oder das Vernunftreich der allgemeinen Freiheit und Einheit Aller im Wollen des Guten — wie es Fichte in seiner letzten Schrift treffend definirte. Die Verneinung des natürlichen Willens zwar ist hier so gut wie dort die enge Pforte der Erlösung, aber nicht die Pforte des Ausgangs zum Nichts, sondern die Pforte des Eingangs zum Leben, zur Seligkeit

und Freiheit in der Einheit des Einzelwillens mit dem Willen, der das Ganze lenkt. Darum ist die Mystik der christlichen Erlösungslehre auch nicht bloss quietistische Weltverneinung, sondern sie wird zum Quell der Thatkraft in Weltüberwindung, Weltgestaltung und Weltverklärung; sie ist die Sonntagsruhe im Heiligthum des Ewigen, die zur Tagesarbeit in Welt und Zeit Kraft und Impuls gibt.

Doch bei aller Betonung dieser prinzipiellen Differenz kann immerhin eine nahe Berührung Schopenhauer's mit der tieferen religiösen Weltanschauung zugestanden werden. Insbesondere den christlichen Centrallehren von Sünde und Erlösung steht die Schopenhauer'sche Mystik gewiss näher, als der Rationalismus vulgaris. Andererseits weiss Schopenhauer zwischen dem Wahrheitskern und der sinnbildlich-mythischen Form und Schale bestimmter zu unterscheiden, als z. B. die Hegel'sche Spekulation. Was er über das relative Recht und Unrecht des Rationalismus und Supranaturalismus bemerkt, enthält beachtenswerthe Gedanken: „An den Religionen ist eigentlich alles Mysterium (d. h. Allegorie). Denn die Wahrheit sensu proprio dem Volke beizubringen, ist schlechthin unmöglich: nur ein mythisch-allegorischer Abglanz derselben kann ihm zufallen und es erleuchten. Dieserwegen nun ist es eine ganz unbillige Zumuthung an eine Religion, dass sie sensu proprio wahr sein solle; und daher sind in unsern Tagen sowohl Rationalisten als Supranaturalisten absurd, indem beide von der Voraussetzung, dass sie es sein müsse, ausgehen, unter welcher dann jene beweisen, dass sie es nicht sei, und diese hartnäckig behaupten, sie sei es; oder vielmehr Jene das Allegorische so zuschneiden und zurechtlegen, dass es sensu proprio wahr sein könnte, dann aber eine Plattitüde wäre; diese aber es, ohne weitere Zurichtung, als sensu proprio wahr behaupten wollen, — welches doch ohne Ketzergerichte und Scheiterhaufen gar nicht durchzusetzen ist, wie sie wissen sollten. Wirklich hingegen ist Mythos und Allegorie das eigentliche Element der Religion; und so leistet sie dem so unvertilgbaren metaphysischen Bedürfniss des Menschen sehr wohl Genüge und vertritt die Stelle der unendlich schwer und vielleicht nie zu erreichenden reinen philosophischen Wahrheit." „Diese Rationalisten sind ehrliche Leute, jedoch platte Gesellen, die vom tiefen Sinn des neutestamentlichen Mythos keine Ahnung haben und nicht über den jüdischen Optimismus hinaus

können, als welcher ihnen fasslich ist und zusagt. Sie wollen die nackte trockene Wahrheit im Historischen wie im Dogmatischen. Man kann sie dem Euhemerismus des Alterthums vergleichen. Freilich ist, was die Supranaturalisten bringen, im Grunde eine Mythologie: aber dieselbe ist das Vehikel wichtiger, tiefer Wahrheiten, welche dem Verständniss des grossen Haufens nahezubringen auf anderem Wege nicht möglich wäre. Andererseits ist nicht zu leugnen, dass die Supranaturalisten bisweilen etwas viel Schlimmeres, nämlich Pfaffen im ärgsten Sinn des Wortes sind. Da mag nun das Christenthum sehen, wie es zwischen Scylla und Charybdis durchkomme. Der gemeinsame Irrthum beider Parteien ist, dass sie in der Religion die unverschleierte, trockene, buchstäbliche Wahrheit suchen. Diese aber wird allein in der Philosophie angestrebt: die Religion hat nur eine indirekte, symbolische, allegorische Wahrheit. Das Christenthum ist eine Allegorie, die einen wahren Gedanken abbildet, aber nicht ist die Allegorie an sich selbst das Wahre. Diess dennoch anzunehmen, ist der Irrthum, darin Supranaturalisten und Rationalisten übereinstimmen. Darnach streitet dann jede Partei mit treffenden und starken Gründen gegen die andere. Die Rationalisten sagen zu den Supranaturalisten: eure Lehre ist nicht wahr; diese hingegen zu jenen: eure Lehre ist kein Christenthum. Beide haben Recht.“ „Versteht man die christliche Dogmatik sensu proprio, so behält Voltaire Recht. Hingegen allegorisch genommen ist sie ein heiliger Mythos, ein Vehikel, mittelst dessen dem Volke Wahrheiten beigebracht werden, die ihm sonst durchaus unerreichbar wären. Sogar die Behauptung der Kirche, dass in den Dogmen der Religion die Vernunft völlig inkompetent, blind und verwerflich sei, besagt im innersten Grund diess, dass diese Dogmen allegorischer Natur und daher nicht nach dem Massstab, welchen die Vernunft, die Alles sensu proprio nimmt, allein anlegen kann, zu beurtheilen seien. Die Absurditäten im Dogma sind eben Stempel und Abzeichen des Allegorischen und Mythischen, obwohl sie auch daraus entsprangen, dass zwei so heterogene Lehren, wie die des Alten Testaments und des Neuen Testaments zu verknüpfen waren.“

Unter den zahlreichen Anhängern Schopenhauer's sind nur zwei als selbständige Denker zu nennen, welche des Meisters Lehre in wesentlichen Punkten verbessert haben und so eine Mittelstellung

zwischen ihm und der übrigen spekulativen Philosophie bilden: Frauenstädt und Eduard von Hartmann. Auch treffen Beide in den Punkten, wo sie von Schopenhauer abweichen, mit einander meistens nahe zusammen; nur dass Frauenstädt, die Bedeutung seiner Abweichung unterschätzend, noch wesentlich Anhänger der Schopenhauer'schen Philosophie sein und bleiben will, während Hartmann von Anfang schon eine zwischen Schopenhauer und Hegel bezw. Schelling vermittelnde Stellung einnahm und später seinen Unterschied von Schopenhauer und seine Verwandtschaft mit Hegel so entschieden betonte, dass man zweifeln könnte, ob er noch in die Nähe Schopenhauer's zu stellen sei, wenn nicht eben doch der für seine Philosophie bezeichnendste Punkt, der Pessimismus, die Herkunft von und fortdauernde Verwandtschaft mit Schopenhauer bezeugen würde. Die prinzipielle Aenderung, die Frauenstädt und Hartmann an Schopenhauer's Lehre nöthig finden, ist die, dass sie den Willen für sich allein, als vernunftloses blindes Wollen, nicht für das genügende Weltprinzip halten können, weil bei einem solchen die Zweckmässigkeit, die Schopenhauer's Naturphilosophie so entschieden betont, nicht zu begreifen wäre, auch für die „Ideen" der Schopenhauer'schen Aesthetik kein objektiver Ort wäre, indem es am transscendentalen Subjekt derselben fehlte. Es müsse daher die „Vorstellung" nicht bloss das durch's menschliche Gehirn erst ermöglichte sekundäre Produkt des Weltwillens sein, sondern demselben schon apriori, als der uranfängliche Möglichkeitsgrund seines weisen Schaffens in der Natur, zukommen, freilich nicht als bewusste Vorstellung, wie sie durch die thierische Organisation und durch den Gegensatz der individuellen Willensaktionen bedingt ist, sondern als unbewusste. Unter dieser unbewussten Vorstellung des weltbegründenden Willens versteht aber Frauenstädt die dunkle Empfindung, die zum Bewusstsein erst aufstrebt, Hartmann dagegen findet diess mit Recht nicht genügend, sondern fordert zur Erklärung des teleologischen Prinzips der Welt die Anerkennung einer „intuitiven, reflexionslosen, von den Schranken alles Hirnbewusstseins freien (insofern unbewussten) und über dasselbe erhabenen (also überbewussten) Intelligenz*)."

*) Frauenstädt: „neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie," 31. Brief. Dagegen E. von Hartmann: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus", S. 142.

Von hier aus ist es konsequent, dass E. von Hartmann das Weltprinzip nicht mehr mit Schopenhauer und Frauenstädt bloss als „Wille“ bezeichnen will, sondern als „Einheit von Wille und Intelligenz“, welche ihre nächste Analogie im menschlichen Geiste hat und insofern „absoluter Geist“ genannt werden kann, von Hartmann aber wenigstens in seinem grundlegenden Werk: „Die Philosophie des Unbewussten“ (1868, jetzt 10. Aufl.) gewöhnlich nur mit dem negativen Ausdruck: „das Unbewusste“ bezeichnet wird. Dieser Begriff ist nicht umsonst zum Stichwort für Hartmann's Philosophie gewählt, denn er enthält in der That das ganze Räthsel derselben in nuce: in seiner mystischen Unbestimmtheit dient er als bequemer Schleier zur Verhüllung ihrer Blössen, zur Bedeckung namentlich des klaffenden Zwiespalts, der von Anfang bis zu Ende sich durch sie hindurchzieht, des Zwiespalts zwischen ihrer pantheistischen Richtung, mit welcher ihr irrationeller Pessimismus zusammenhängt, und ihrer theistischen Neigung, auf welcher ihr rationeller Evolutionismus oder ihre Teleologie beruht. Nach diesen beiden Seiten schwanken Hartmann's Aussagen über das „Unbewusste“ durchweg, von seinem ersten Werk bis zum letzten, der Religionsphilosophie. Bald rückt er das Unbewusste dem bewussten allweisen Gott des Theismus so ganz nahe, dass man in der That Mühe hat, den Unterschied noch wahrzunehmen zwischen der „überbewussten hellsehenden Intelligenz“ des Unbewussten und dem intuitiven absoluten Bewusstsein Gottes; er spricht jenem neben der Immanenz auch Transscendenz, überweltliches Insichsein und sogar unendliches Wollen und Fühlen ausser dem endlichen seiner Weltexistenz zu. Bald aber kehrt er plötzlich wieder den Gegensatz seines pantheistischen Unbewussten, das nur im Menschen zum Bewusstsein komme, gegen den theistischen Gottesbegriff so schroff hervor, dass er darauf geradezu die Forderung des Bruchs mit unserer christlichen Vergangenheit und den Anspruch der Begründung einer Zukunftsreligion des Pantheismus begründet. Und in der That bleibt auch, trotz aller theistischen Anklänge und Ansätze, der Unterschied zwischen dem Hartmann'schen Unbewussten und dem theistischen Gott ein so fundamentaler, dass eine Vermittlung ohne Aufgabe wesentlicher Elemente, welche dieser Philosophie von ihrem Schopenhauer'schen Ausgang her noch anhaften, nicht möglich ist. Diess zeigt sich sofort, wenn wir nach den Attri-

buten und sozusagen nach der Vorgeschichte des Unbewussten uns erkundigen.

Nach der „Philosophie des Unbewussten“ soll der Wille im Akt der Weltsetzung noch blind gewesen sein und erst mit der Erhebung desselben aus der Potenz ins aktuelle Sein sei die Vorstellung entstanden, welche nun die Weltsetzung als den kardinalen Fehlgriff des blinden unvernünftigen Willens erkannt habe. Diesen Fehler wieder aufzuheben, war sie nicht im Stande, da sie als Vorstellung energielos ist, über das Dass des Seins keine Macht besitzt. Sie musste also darauf hinstreben, sich mittelst des Bewusstseins vom Willen zu emanzipiren, um durch ihre Opposition gegen sein Wollen dieses zur Ruhe zu bringen. Sonach bestimmt die Vorstellung das Was? des Weltinhalts und Weltprozesses darauf hin, dass zunächst Bewusstsein und damit die Möglichkeit der Emanzipation der Intelligenz vom Willen entstehe; im Bewusstsein vollendet sich dann der Weltprozess dadurch, dass das Elend alles Wollens durchschaut und damit zuletzt in einem Gesammtentschluss der Menschheit das Wollen aufgegeben und damit das Dasein der Welt aufgehoben wird. Hartmann theilt also den Pessimismus Schopenhauer's insofern, als er das Dasein der Welt für das Grundübel, ihr Nichtsein dagegen für das zu erstrebende Gut hält. Aber er fasst diess Gut nicht, wie Schopenhauer, als individuelles Lebensziel der Einzelnen, sondern als universelles Lebensziel der Gattung; ebendaher betrachtet er als Weg zu diesem Ziel nicht die Zurückziehung des Individuums aus dem Weltleben in Quietismus und Askese, sondern vielmehr den durch rüstige Betheiligung aller Einzelnen zu fördernden Culturfortschritt der Gesammtheit. „Wie nach Paulus das den Juden gegebene Gesetz gerade die „Kraft“ der Sünde war, so ist der höchstmögliche Weltfortschritt die „Kraft“ des pessimistischen Bewusstseins der Menschheit. Und gerade, weil er diess ist, nur weil er diess ist, ist der höchstmögliche Weltfortschritt praktisches Postulat.“ Er dient dazu, dass das Bewusstsein immer völliger die Unvernunft des Willens auf allen Stadien seiner Illusion durchschauen lernt, bis zuletzt die Erkenntniss allein übrig bleibt, „dass jedes Wollen zur Unseligkeit und nur die Entsagung zu dem besten erreichbaren Zustand, zur Schmerzlosigkeit führt“. „Dieses widervernünftige Wollen, welches schuld ist an dem „Dass“ der Welt, dieses unselige Wollen ins Nichtwollen und die Schmerz-

losigkeit des Nichts zurückzuführen, diese Aufgabe des Logischen im Unbewussten ist das Bestimmende für das „Was und Wie“ der Welt. Für die Vernunft handelt es sich darum, wieder gut zu machen, was der unvernünftige Wille schlecht gemacht hat. So erscheint der Weltprozess als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letztern endet“. Und eben in der Möglichkeit dieses Zieles, auf dessen Erreichung der Weltprozess als grossartiger und wundervoller Entwicklungsprozess in Natur und Geschichte auf das Weiseste eingerichtet und hingeleitet sei, liege das Trostvolle dieser Philosophie, die hiedurch eine Versöhnung des Pessimismus mit dem Optimismus darstelle.

In gewisser Hinsicht kann man auch diese Bestimmung des Weltziels, des principium ad quod, ebenso wie die des Weltgrunds, als eine Verbesserung der Schopenhauer'schen Lehre ansehen. Es ist damit vor Allem die Bedeutungs- und Werthlosigkeit der Geschichte, die nach Schopenhauer nur der sinnlose Traum der Menschheit wäre, überwunden, indem dieselbe als Mittel für einen absolut werthvollen Zweck erkannt ist. Ebenso ist die ungesunde esoterische Moral Schopenhauer's, die in Weltflucht und Welthass, Askese und Quietismus gipfelte, beseitigt und an ihre Stelle ein positives und fruchtbares praktisches Prinzip gesetzt: „Die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins zu machen, in der vollen Hingabe der Persönlichkeit an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung für den Weltprozess etwas zu *leisten*“. Diess sind insoweit gesunde praktische Grundsätze, die auch der theilen kann, der sonst mit der Fassung des Weltzwecks bei Hartmann nicht einverstanden ist. Aber freilich bleibt diese Verbesserung der Schopenhauer'schen Lehre auf halbem Wege stehen und verwickelt sich dadurch in um so stärkere Widersprüche, die bei Schopenhauer in der Art nicht zu treffen sind. *Schopenhauer's* Philosophie ist ein einfacher und konsequenter, unter Voraussetzung der Vernunftlosigkeit des Weltprinzips natürlicher Pessimismus. *Hartmann* will, wie am Anfang den Willen mit Vernunft, so im Fortgang und Ausgang den Pessimismus mit Optimismus verknüpfen. Dass nun eine gewisse Verknüpfung beider an sich möglich sei, soll gar nicht geleugnet werden (das Christenthum z. B. ist eine solche); aber in der Weise Hartmann's ist sie unmöglich. Einmal ist es offenbar eine metaphysische

Unmöglichkeit, dass durch Beschluss der Mehrzahl der Menschen das Dasein der Welt aufgehoben werde: ein derartiger Gedanke könnte nur unter Voraussetzung des entschiedensten subjektiven Idealismus überhaupt einen Sinn haben; wer aber, wie Hartmann, der Welt objektive Realität auch abgesehen vom menschlichen Bewusstsein zuerkennt, kann unmöglich die Dauer ihrer Existenz vom Wollen oder Nichtwollen der Menschen abhängig machen. Sodann ist es eine psychologische Unmöglichkeit, dass die Einzelnen ihre positiven Sonderzwecke für den Zweck des Ganzen opfern sollen, wenn der letztere auf Nichts hinausläuft; durch diese Perspektive wird alles, was Hartmann über die Weisheit des Weltprozesses, den Werth der Geschichte, die Pflicht praktischer Arbeit an der Welt richtiges sagt, doch wieder ganz illusorisch, und man kann Frauenstädt nur beistimmen, wenn er diese Verbindung von Optimismus mit Pessimismus eine wunderliche und unnatürliche, überhaupt den Gebrauch des Begriffs „Optimismus“ für die Zweckmässigkeit der auf Weltvernichtung abzielenden Entwicklung für eine Verfälschung des Sprachgebrauchs erklärt. Der Grund aber dieser Widersprüche liegt darin, dass Hartmann in der Grundlegung des Systems die richtige Intention nur halb durchführte: er will mit Recht das Weltprinzip nicht bloss als Wille, sondern als Einheit von Wille und Intelligenz denken, aber diese Einheit bricht ihm unter der Hand wieder auseinander in den Schopenhauer'schen Dualismus von vernunftlosem Willen und kraftlosem Intellekt; es hilft gar nichts, dass das Subjekt des Wollens zugleich das des Vorstellens ist und umgekehrt, wenn dann doch diess Subjekt so in sich gespalten sein soll, dass sein „Wollen vernunftlos“, sein „Vorstellen energielos“ ist. Ist so der unversöhnte Zwiespalt von blindem Willen und kraftloser Vernunft schon in das Weltprinzip gesetzt, dann begreift sichs wohl, dass der Weltprozess nicht zur positiven Versöhnung des Willens mit der Vernunft führen kann, weil ja in der Wirkung nicht mehr herauskommen kann, als in der Ursache liegt. Nur das begreift man nicht, wie unter jener Voraussetzung überall noch so viel Vernunft in das Ganze der Weltentwicklung kommen konnte, wie nach Hartmann selber doch darin faktisch zu erkennen ist. Das Hängenbleiben also in dem Schopenhauer'schen Dualismus von Wille und Intellekt ist der Grundfehler der „Philosophie des Unbewussten“, dessen üble Consequenzen sich auch in der

Ethik und Religionsphilosophie E. von Hartmann's empfindlich genug geltend machen.

Der Pessimismus bildet den Grund- und Schlussstein der ethischen Weltanschauung, welche E. von Hartmann in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ (1878) in der Form einer aufsteigenden Stufenleiter der verschiedenen sittlichen Standpunkte dargestellt hat. So viel Geistvolles und Lehrreiches auch dieses Buch enthält, so reizt es doch auch von Anfang an zu entschiedenem Widerspruch und hinterlässt durch seine Schlusswendung im Leser den peinlichen Eindruck der trostlosen Verzweiflung an allem positiven Werth der reichen sittlichen Welt, durch welche er geführt worden ist. Zwar ist es nur zu billigen, dass das Moralprinzip des egoistischen Eudämonismus in jeder Form verworfen und ihm gegenüber mit aller Entschiedenheit die Forderung selbstverleugnender Hingabe an die objektiven Zwecke des Guten, an die vernünftige sittliche Weltordnung geltend gemacht wird. Aber gleich hierbei begegnet uns eine verhängnissvoll übertreibende und schiefe Wendung, indem dem Menschen jede Hoffnung auf irgendwelche Selbstbefriedigung im Dienste des Guten schlechthin verwehrt, als unberechtigt und unerfüllbar hingestellt wird — ein pessimistischer Rigorismus, der ebenso widernatürlich ist, denn er verdammt den natürlichsten Trieb des Menschen nach Wohlsein, wie er ebendarum auch für die Ethik praktisch lähmend wirken und thatsächlich (obgleich Hartmann das nicht will) dem unfruchtbarsten asketischen Quietismus in die Hände arbeiten muss. Wie viel wahrer und gesünder ist dagegen das christliche Moralprinzip, welches von uns zwar unbedingt das Trachten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit fordert, dabei aber uns doch hoffen lässt, dass auch das Uebrige (die Selbstbefriedigung höchster Art) bei diesem Trachten uns zufallen werde! Theils auf jenem überspannten pessimistischen Rigorismus, theils aber auch auf der intellektualistischen Ueberschätzung der theoretischen Vorstellungsformen, in welche sich die praktischen Motive und Gesinnungen einkleiden, beruht Hartmann's ungerechte Verurtheilung der christlichen Moral als einer „transscendent-eudämonistischen und heteronomen Pseudomoral“. Wo bliebe denn zuletzt die wahre autonome und reine Moral, wenn sie, wie Hartmann vorauszusetzen scheint, nur bei denen zu finden wäre, welche mit voller wissenschaftlicher Bestimmtheit und

Klarheit die immanente Nothwendigkeit des Sittlichen erkannt hätten? Ich meine dagegen, dass das einfältigste Mägdlein, welches aus Liebe zu Gott und zum Heiland oder auch (denn auf den Namen kommt dabei blutwenig an) zu seiner Heiligen das Gute thut und das Böse meidet, vom praktischen Gesichtspunkt aus betrachtet, vollkommen „autonom“ und rein sittlich handle, mehr als der Kantische Moralist, der das Gute zwar für sein eigenes Vernunftgesetz hält, aber es nicht im Herzen hat, sondern nur im Kopf, und der dem seinem Herzen fremden Gesetz bloss pflichtmässig und wider die eigene Neigung sich unterwirft. Und an jener praktischen Autonomie und Reinheit des Sittlichen ändert auch die Hoffnung auf himmlische Seligkeit gar nichts, vorausgesetzt, dass sie nicht als solche das Motiv des sittlichen Verhaltens ist, sondern nur die Bewusstseinsform, in welche sich dem reinen Gott liebenden Herzen die Gewissheit seiner eigenen Zweckerfüllung in der Einheit mit Gottes Willen einkleidet, dass sie also gewissermassen die Folge, nicht die Voraussetzung der sittlichen Gesinnung bildet. Diess ist in der That so einfach, dass es sich Jedem bei unbefangener Betrachtung schlichter religiöser Sittlichkeit (z. B. der Frauen) sofort aufdrängt; aber Hartmann's sonst so feiner Blick für das psychologische Triebwerk der Herzen ist hierin vollständig befangen durch das doppelte Vorurtheil des Pessimismus und des Intellektualismus: daher seine ungerechten Urtheile über die christliche Moral durch die ganze „Phänomenologie“ hindurch!

Das Einzelne derselben muss ich hier, soviel Interessantes sich darunter findet, doch übergehen, weil es in unsern Zusammenhang nicht gehört*). Nur der Schluss des Buches geht uns hier noch an, in welchem die induktiv gefundenen ethischen Prinzipien auf einen letzten metaphysischen Grund zurückgeführt werden. Im Allgemeinen ist diese metaphysische Begründung als ein Vorzug der Hartmann'schen Ethik gegenüber dem Naturalismus und abstrakten Dualismus anzuerkennen. Es ist ganz richtig, dass weder die subjektiven noch die objektiven Moralprinzipien für sich allein ein zureichender Grund der Sittlichkeit zu sein vermöchten, da den einen die objektive Allgemeingültigkeit und den andern die subjektive Verbindlichkeit fehlt, dass also der letzte feste Grund in einem absoluten metaphysisch-reli-

*) Ich verweise dafür auf meine eingehende Besprechung in der Zeitschrift „Im neuen Reich“ 1879, Heft 29 und 30.

giösen Prinzip gesucht werden muss, welches erst dem Gebäude der Ethik seine vom Denken Aller anzuerkennende objektive Haltbarkeit gibt. Und wenn nun Hartmann dieses Prinzip zunächst im „Bewusstsein der Wesensidentität mit Gott“ findet, so werden wir darin (trotz Hartmann's Polemik gegen den heteronomen Theismus, worüber unten näheres) doch im Grunde nur einen anderen Ausdruck für das christliche Bewusstsein der Gotteskindschaft erblicken, dessen ethische Bedeutung ganz treffend beschrieben wird in dem schönen Satze: „Sich selbst als göttlichen Wesens zu wissen, das tilgt jede Divergenz zwischen Eigenwillen und Allwillen, jede Fremdheit zwischen Mensch und Gott, jedes ungöttliche, d. h. bloss natürliche Gebahren; sein Geistesleben als einen Funken der göttlichen Flamme anzusehen, das wirkt den Entschluss, ein wahrhaft göttliches Leben zu führen, d. h. sich über den Standpunkt der blossen Natürlichkeit zu erheben zu einem Leben im Geist, das im positiven Sinn gottgewollt ist, das schafft den Willen und das Vermögen, gottinnig zu denken, zu fühlen und zu handeln und alle endliche Aufgabe des irdischen Lebens in göttlichem Lichte zu verklären.“ Statt nun aber in dieser gottinnigen Lebensverklärung der Einzelnen und der Gesellschaft mit der christlichen Ethik den Endzweck der menschlichen Bestimmung zu finden, glaubt Hartmann dem fertigen Gebäude noch ein oberstes Stockwerk aufsetzen zu müssen, in welchem erst das Ganze der sittlichen Teleologie zum Abschluss komme. Der letzte Zweck des Weltprozesses soll nach ihm darin bestehen, dass das Elend des Daseins zum Frieden des Nichtseins zurückgebracht und damit Gott von der Unseligkeit, in welche er durch den unvernünftigen Drang seines Willens nach Dasein dereinst gerathen sei, erlöst werde. Alle Sittlichkeit sei im letzten Grunde nichts anderes als die Mitarbeit an der Abkürzung des Leidens- und Erlösungsweges, auf welchen sich Gott durch Verursachung des Weltprozesses begeben habe. Mit dieser ungeheuerlichen Phantasterei, die nur in den wunderlichen Träumen der alten Gnostiker ihr Seitenstück findet, schliesst Hartmann's „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ — ein Schluss, der leider nur zu sehr geeignet ist, alles Gute, was das Buch sonst enthält, völlig zu entwerthen, indem er alle Herrlichkeit und Heiligkeit der sittlichen Welt schliesslich doch in den finstern Abgrund eines verzweifelten Nihilismus hinabschleudert!

Freilich gibt sich E. von Hartmann alle erdenkliche Mühe, diesen Vorwurf abzuwälzen und die praktische Gefährlichkeit seines absoluten Pessimismus als ein Missverständniss oberflächlicher Auffassung wegzudisputiren. Es ist ihm diess aber bisher nicht gelungen und kann ihm nicht gelingen. Es verhält sich eben doch nicht so, wie er meint, dass es für die Betrachtung und Behandlung der konkreten sittlichen Zwecke ganz gleichgültig sei, wie man sich den letzten Endzweck denken möge, ob positiv oder negativ. Je entschiedener bei ihm die ganze Moral auf die Teleologie der Weltordnung gebaut ist, desto mehr wird die Idee des Endzwecks bestimmend auf die ganze sittliche Lebensrichtung wirken. Und da ist es nun doch eine wunderbare Zumuthung an den schlichten Verstand, dass er die Aufgabe des Lebens ernst nehmen und seine Pflichten heilig halten soll in dem Gedanken, dass aller Aufwand von Arbeit und Opfer schliesslich — für nichts sei, dass der ganze Weltprozess nur die Bedeutung habe, das Nichts herbeizuführen! Kann denn in einem Zweck, welcher die Vernichtung aller Vernunft bedeutet, ein vernünftiges Motiv unserer Verpflichtung zu seiner Herbeiführung liegen? Oder läge ein verpflichtendes Motiv etwa in dem Gedanken an einen Gott, der in grandiosem Egoismus unzählige Wesen für die Unseligkeit geschaffen hätte, nur um sich selber von seiner Unseligkeit zu befreien? Und ist's auch nur möglich, sich ernsthaft einem Zweck hinzugeben, dessen Realisirung durch menschliches Wollen und Thun alles unser Begreifen so völlig übersteigt, dass wir sie nur von einem absoluten Wunder erwarten könnten, welches ja dann ebensogut auch ohne alles menschliche Zuthun von selber eintreten könnte? einem Zweck, der überdiess, selbst *wenn* einmal realisirt, im nächsten Augenblick wieder illusorisch werden könnte, sofern ja selbst nach gelungener Zurückwerfung der Welt in das Nichts der unglückliche Zufall alsbald wieder und immer wieder den blinden Urwillen zum Daseinsdrang und zur Unthat der Weltschöpfung fortreissen könnte! So gewiss es also ist, dass der sittliche Mensch sich nur vernünftige und realisirbare Zwecke setzen kann, so gewiss ist es, dass er den Hartmann'schen negativen Endzweck des Weltprozesses nie als *seinen* Zweck anerkennen, nie sich ihm verpflichtet fühlen, nie sich von ihm bestimmen lassen kann zu irgend einem Thun, geschweige denn zur ganzen Richtung seines Lebens und Strebens. Die Ethik

des Pessimismus entbehrt sonach der obersten teleologischen Direktive.

Zu diesem bedenklichen Mangel gesellt sich aber sofort ein weiterer positiv übler Einfluss. Der Pessimismus soll zwar nach dem Vorgeben seiner Vertheidiger den Eudämonismus überwinden und dadurch der Sittlichkeit Raum schaffen. Allein wie wäre diess möglich, da er ja selber durch und durch auf dem Prinzip der eudämonistischen Weltschätzung beruht? Der pessimistische Satz, dass das Dasein der Welt vom Uebel sei und ihr Nichtsein das Bessere wäre, also ihre Wiedervernichtung ein anzustrebendes Ziel, dieser Satz beruht bei Hartmann auf einer vergleichenden Berechnung der Lust- und Unlustmomente im gesammten Weltdasein, woraus sich ihm „die negative Lustbilance" oder das Ueberwiegen der Unlustsumme über die Lustsumme der Welt ergibt. Meistens sucht man nun diese Beweisführung dadurch zu entkräften, dass man einzelne Fehler in der Rechnung nachweist, Uebertreibungen auf Seiten der Unlustsumme, Abschwächungen und Auslassungen auf Seiten der Lustsumme. Ohne Zweifel wird sich diess allerdings nachweisen lassen, wie denn namentlich die Erinnerung sehr beachtenswerth ist, dass eine Lustempfindung, gleichviel welcher Art, für den Empfindenden darum keineswegs aufhört, reales Glück zu sein, weil sie etwa auf einer von Andern oder von ihm selber nachher durchschauten Illusion beruht. Indess liegt der Grundfehler dieser pessimistischen Argumentation nicht bloss in der Anfechtbarkeit einzelner Posten der Lustrechnung, sondern schon in der prinzipiellen Verkehrtheit des Ansatzes der ganzen Rechnung. Verkehrt ist sie, einmal, weil sie unmöglich, und zum andern, weil sie unnütz ist. Unmöglich ist sie vor Allem desswegen, weil schon im einzelnen Leben, je entwickelter es ist, desto mehr die Lust- und Unlustgefühle nach Art und Grad mannigfach differiren und die differenten sich mannigfach kreuzen; beim geistig entwickelten Menschen wird sich kaum die kürzeste Spanne Zeit finden, wo nicht heterogene Lust und Unlustgefühle in irgend welchen Mischungsverhältnissen zusammen bestünden oder in einander übergingen, so dass der allgemeine Glückswerth solcher Zustände oft gar nicht und jedenfalls nie sicher bemessen werden kann. Noch viel schwerer ist es, den Glücksgehalt eines ganzen langen Lebenslaufes in einer bestimmten Bilance auszurechnen; nicht einmal für sich selber wird ein Umsich-

tiger eine solche Abrechnung mit Sicherheit vorzunehmen sich getrauen, noch viel weniger für ein fremdes Leben, das ihm nur durch Analogieschlüsse aus seiner eigenen Erfahrung nachzufühlen möglich ist. Wie sollte nun gar vollends für alle Menschen, ja für alle Lebewesen der Erde und weiterhin sämmtlicher Weltkörper, für alle Geschöpfe, die sind, die waren und die sein werden, eine Schätzung ihrer Lustbilance möglich sein, welche auch nur auf einige Wahrscheinlichkeit, geschweige denn auf Sicherheit Anspruch machen könnte? Derartiges auch nur für möglich zu halten, ist eine Vermessenheit, welche mindestens mit wissenschaftlicher Untersuchung und Beweisführung nichts zu schaffen hat. Ich wenigstens kann nicht leugnen, dass ich nie begriff, wie man dem Pessimismus auch nur so viel Ehre anthun mochte, ihn für eine wissenschaftlich diskutirbare Theorie zu nehmen und sich mit seinen völlig in der Luft schwebenden Induktionsbeweisen ernsthaft herumzuschlagen, da doch auf diesem Gebiet des Allerindividuellsten, Allerzufälligsten und Allerunbestimmtesten jeder solide Anhalt und Masstab der Berechnung schlechterdings fehlt und also der Willkür des Geschmacks, der individuellen und temporären Meinung, Stimmung und Laune, Thür und Thor geöffnet ist. — Aber diese Berechnung der Lustbilance ist nicht bloss unmöglich, sie ist auch unnütz. Denn gesetzt selbst den Fall, es liesse sich die Bilance der Lustsumme der Erde und nach Analogieschluss dann auch der Welt mit einiger Wahrscheinlichkeit ziehen: was würde denn daraus folgen für die eigentliche Hauptfrage nach dem Werthe der Welt? Bemisst sich denn der Werth der Welt nach der Summe der Lustgefühle in ihr? Wer das behaupten wollte, der müsste jedenfalls so konsequent sein, auch den Werth des Einzellebens nach der Summe seiner Lustempfindungen zu taxiren, also das höchste Gut eines Jeden in die grösstmögliche Summe seiner Lustempfindungen zu setzen, kurz sich zum reinen Eudämonismus zu bekennen. Wer aber den Eudämonismus als Moralprinzip verwirft, wie ja Hartmann thut, wer vielmehr in der Verwirklichung unbedingter Vernunftzwecke Sinn und Werth des Einzellebens findet: mit welchem Recht darf der nun doch wieder bei der Beurtheilung des Werthes und Sinnes des ganzen Weltdaseins den entgegengesetzten Masstab anlegen und nach der Lustsumme fragen? Hier liegt offenbar ein klaffender Widerspruch in den Grundlagen der pessimistischen Ethik

vor. Dieser Widerspruch hat aber seine missliche praktische Seite. Denn es liegt doch offenbar ganz nahe, dass der, welcher einmal in der Beurtheilung des Weltwerthes sich auf den eudämonistischen Standpunkt gestellt hat, diesen auch festhalten wird in der Beurtheilung seines eigenen Lebenswerthes und in der Wahl seiner leitenden Lebenszwecke; zumal da die pessimistische Ethik an sich einer motivationskräftigen sittlichen Direktive, wie wir oben sahen, ganz entbehrt. Somit wird mit grösster psychologischer Wahrscheinlichkeit zu erwarten sein, dass der Pessimismus bei der Mehrzahl nicht, wie seine Vertheidiger wollen, zur Ueberwindung, sondern gerade zur Beförderung des Eudämonismus, sei es der positiven rücksichtslosen Genusssucht oder doch mindestens des weichlichen, die Unlust der Thatkraft scheuenden Quietismus, gereichen wird, wofür ja auch das weltgeschichtliche Beispiel in Indien vorliegt.

Nehmen wir endlich zu diesen schweren ethischen Bedenken und zu der Unhaltbarkeit des induktiven Beweises noch hinzu die schon oben angedeutete Schwäche der metaphysischen Substruktion des Pessimismus: den Dualismus des unvernünftigen Willens und der machtlosen Idee; die Fiktion ihres ursprünglichen gleichgültigen und beziehungslosen Nebeneinanderbestehens als nichtwollender Wille und nichtdenkende Idee; die mythische Erzählung endlich, wie plötzlich einmal durch grundlosen Zufall der Wille aus dem Zustand der Potenz zur Aktualität sich erhoben und die Idee an sich gerissen habe, worauf diese sofort zur denkenden Vernunft geworden sei und den Weltplan auf den Zweck hin entworfen habe, um den blinden Willen zur Einsicht von der Unvernunft seines Wollens und damit zur Ruhe des ursprünglichen Potenzzustands zurückzubringen; — bedenkt man die logischen Unmöglichkeiten und mythologischen Abenteuerlichkeiten dieser ganzen metaphysischen Substruktion: so wird das Urtheil berechtigt erscheinen, dass der Pessimismus der Krebsschaden der Hartmann'schen Philosophie ist, dessen ätzendes Gift ihren ganzen Organismus zersetzend durchzieht und auch die werthvollen und gesunden Theile derselben nicht zur reinen Geltung und kräftigen Entfaltung kommen lässt. Man mag immerhin Hartmann's Intention, das Schopenhauer'sche Willensprinzip mit dem Hegel'schen Vernunftprinzip in höherer Einheit zu verknüpfen, für einen glücklichen Gedanken halten, aus welchem sich wohl an und für sich etwas machen lassen könnte,

wenn nur die Vorzüge beider verbunden, ihre Fehler aber wechselseitig korrigirt würden. Eben diess aber ist bei Hartmann zu vermissen. Statt den Schopenhauer'schen Pessimismus, der nur dort unter Voraussetzung des irrationellen Willensprinzips, einen Sinn hatte, durch Hegel's rationalen Optimismus zu überwinden, behält Hartmann jenen nicht bloss neben dem Vernunftprinzip bei, sondern steigert ihn sogar noch aus einem individuellen zu einem universellen Pessimismus oder zur Weltvernichtungslehre. Und statt Hegel's Intellektualismus und idealgenetische Dialektik durch Schopenhauer's Willensrealismus zu überwinden und dadurch für die emotionale Seite des Lebens und für die realgenetische Entwicklung der Geschichte Raum zu gewinnen, steigert vielmehr Hartmann den Hegel'schen Intellektualismus in der Religionsphilosophie bis zu dem Grade, dass er geradezu durch philosophische Spekulation eine neue Zukunftsreligion herbeiführen zu können glaubt — ein schwärmerischer Wahn, der gleichweit entfernt ist von Hegel's historisch-nüchternem, wie von Schopenhauer's kontemplativ-mystischem Denken! Wie berechtigt also auch der Versuch, Hegel und Schopenhauer in organischer Verbindung zu verknüpfen, an und für sich sein möge: gelungen kann man ihn jedenfalls nicht finden in einer Philosophie, die so, wie die Hartmann'sche, gerade die Fehler jener beiden zu einem widerspruchsvollen Gemisch amalgamirt hat.

Diess zeigt sich, wie schon bemerkt, besonders auch auf dem Gebiet der Religionsphilosophie. Hartmann hat dasselbe zuerst mit zwei kleineren kritischen Schriften betreten, in welchen er — um in der bei ihm beliebten militärischen Bildersprache zu reden — durch Recognoscirungsgefechte leichter Reiterei mit dem ihm noch fremden Gegner erst einmal Fühlung zu gewinnen suchte. Die Schrift über „die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft“ (1874) sollte zeigen, dass das Christenthum nicht bloss in seiner biblisch-kirchlichen Form, sondern auch in der Auffassung des liberalen Protestantismus sich überlebt habe und einer Zukunftsreligion weichen müsse, welche weder theistisch noch optimistisch, sondern pantheistisch und pessimistisch sein müsse, da nur in einer solchen die Autonomie der Moral und das religiöse Erlösungsbedürfniss zu seinem Recht kommen könne. Eine Vorstufe zu dieser Zu-

kunftsreligion wollte er dann („die Krisis des Christenthums“, 1880) in der spekulativen Theologie der Gegenwart finden, obgleich diese weder pantheistisch noch pessimistisch ist — eine Thatsache, die nach Hartmann's Meinung nur aus Inkonsequenz und theologischer Befangenheit zu erklären sein soll — worüber unten ein Wort zu sprechen sein wird. Bald nach diesen kritischen Plänkeleien erschien dann auch Hartmann's eigene Religionsphilosophie in zwei Bänden, deren erster „das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“ (1881) und der zweite „die Religion des Geistes“ (1882) darstellt; ein ernstes, inhaltsreiches Werk, in welchem auch der, welcher den prinzipiellen Standpunkt desselben nicht theilt, doch manche Anregung und Belehrung finden kann.

Ueber die geschichtliche Grundlegung des ersten Bandes kann ich hier mit der Bemerkung hinweggehen, dass sie zwar in der Besprechung der Anfänge der Religion und in den Charakteristiken der einzelnen ausserchristlichen Religionen sehr viel Geistvolles und Anregendes enthält, in der Darstellung des historischen Christenthums aber selbst hinter mässigen Erwartungen gar zu weit zurückbleibt; nicht nur fehlt noch immer das Verständniss der religiösen Bedeutung Jesu, der noch zum Judenthum gerechnet wird, sondern auch der Apostel Paulus wird eigentlich nur als Urheber der theologischen Doktrin betrachtet, aus welcher das christologisch-trinitarische Dogma sich entwickelt habe, mit dessen scholastisch-dialektischer Erörterung das Buch schliesst. Zu einer Charakteristik des religiösen Wesens und der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums ist nicht einmal der Versuch gemacht. Es verräth sich eben hierin der verhängnissvolle Fehler eines abstrakten Intellektualismus, der die Religion nur als Theorie auffasst, daher ihre Wahrheit nach der philosophischen Correktheit ihrer Dogmen beurtheilt und schliesslich dann sie geradezu in Philosophie aufheben oder eine philosophisch konstruirte Zukunftsreligion an die Stelle der geschichtlichen setzen will.

Eben dieses Zukunftsideal ist es, welches dann der zweite Band unter dem Namen: „Die Religion des Geistes“ oder auch „konkreter Monismus“ des Näheren auseinandersetzt in drei Abschnitten, welche die Religionspsychologie, -Metaphysik und -Ethik darstellen.

In der ersteren wird die religiöse Funktion nach ihrer menschlichen Seite als Glauben und nach ihrer göttlichen als Gnade beschrieben. Es wird gezeigt, dass der Glaube in der Einheit von Vorstellung, Gefühl und Wille bestehe, keines von diesen Dreien allein ihn schon ausmache, vielmehr aus ihrer Isolirung die Einseitigkeiten des Intellektualismus, Mysticismus und Moralismus hervorgehen; — Gedanken, die zwar nicht neu, aber hübsch ausgeführt sind, und von denen nur zu wünschen wäre, dass Hartmann bei seiner eigenen Beurtheilung der geschichtlichen religiösen Phänomene sich strikter an den von ihm selbst richtig aufgestellten Kanon gehalten haben möchte, als er diess thatsächlich meistens thut. Auch die weitere Ausführung, dass dem menschlichen Glauben, wofern er in Wahrheit ein wirkliches Verhältniss zwischen Gott und Mensch sein soll, eine göttliche Funktion als Korrelat, als innerer und von seiner Wirkung untrennbarer Grund vorauszusetzen sei, welche göttliche Funktion Hartmann als Gnade bezeichnet, ist ein der Spekulation durchgängig gemeinsamer Gedanke von unzweifelhafter Richtigkeit; zweifelhafter dagegen erscheint mir, ob es richtig ist, diese göttliche Begründung der menschlichen Glaubensfunktion, entsprechend den drei Bewusstseinsseiten der letztern, ebenfalls zu unterscheiden in die drei Formen der Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade; die göttliche Begründung ist doch nur eine, die bloss in ihrer menschlichen Wirkung sich verschiedenartig äussert. Interessant ist die Erörterung des Verhältnisses von Subjektivem und Historischem bei der Offenbarung; aber so beachtenswerthe Gedanken sie enthält, so wird sich doch kaum verkennen lassen, dass die Bedeutung des Historischen, der grundlegenden Thatsachen und Persönlichkeiten, dabei unterschätzt wird. — Die „Religionsmetaphysik“, welche zunächst folgt, schliesst induktiv aus den Thatsachen des religiösen Bewusstseins auf Gottes Dasein, Wesen und Verhältniss zur Welt. Die Grundthatsache des religiösen Bewusstseins, dass es Ueberwindung der Weltabhängigkeit in Gott sucht, setzt voraus die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott oder das Sein Gottes als absoluten Weltgrundes. Eine weitere Induktionsreihe schliesst theils aus dem geistartigen (logisch-dynamischen) Charakter der Welt, theils aus der subjektiven Geistigkeit des Menschen, theils endlich aus der, die Möglichkeit einer Erkenntniss bedingenden, konstanten Correspondenz der Formen und Gesetze des Daseins und des Bewusstseins auf den ein-

heitlichen Grund beider im absoluten Geist, der nach der Analogie des menschlichen, aber mit Ausscheidung aller endlichen Beschränktheit des letztern zu denken ist, also, wie Hartmann meint, zwar als allweise und allwissend, aber durchaus nicht selbstbewusst, zwar Unseligkeit fühlend, aber durchaus nicht Seligkeit. Eine dritte Induktionsreihe schliesst theils von der objektiven sittlichen Weltordnung auf die sich in ihr manifestirende göttliche Gerechtigkeit, theils aus dem subjektiven Bewusstsein des Sittengesetzes auf die seine Verbindlichkeit begründende göttliche Heiligkeit; theils endlich aus dem zweckmässig zum Ziele führenden religiösen Entwicklungsgang der Menschheit oder aus der weltgeschichtlichen absoluten Heilsordnung auf die sie begründende göttliche Gnade, die aber nicht als menschenartiges Gefühl der Liebe gedacht werden soll; überhaupt sei es weder berechtigt noch im religiösen Interesse, die absolute sittliche Weltordnung von Gott als ihrem bewusst-geistigen Träger noch zu unterscheiden, weil durch diese theistische Annahme die Nothwendigkeit der Weltordnung mit der freien göttlichen Willensentscheidung in Collision käme. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen. — Die hieran sich schliessende religiöse Anthropologie geht zunächst von dem schon von der Ethik her uns bekannten Satz aus, dass „der Pessimismus im weitesten Umfang das unerlässliche Postulat des religiösen Bewusstseins ebenso wie des sittlichen“ sei, weil nur er die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen garantire. Auch das Problem der Theodicee, wird später in der Kosmologie gelehrt, lasse sich nur dann lösen, wenn Gott selbst als absolutes Subjekt alles Weltleid trage, wobei dann gelte, dass volenti non fit injuria, wogegen der Monotheismus damit, dass er Gott unzählige Geschöpfe zum Elend schaffen lasse, als Monosatanismus erscheine. Hierdurch erst erhalte „die absolute Tragik des religiösen Bewusstseins“ ihre letzte Vertiefung, dass der Weltschmerz zum unendlichen Gottesschmerz werde und der Mensch im Mitgefühl mit dem unseligen Gott sich mit all' seinem Wollen und Vermögen dem Zweck der Universalerlösung oder Erlösung Gottes hingebe, von deren wann und wie er sich freilich keine Vorstellung zu machen vermöge. Von diesen manichäisch-gnostischen Verirrungen, deren Bedeutung freilich nicht zu unterschätzen ist, abgesehen, enthält übrigens die religiöse Anthropologie viele gute Gedanken über das Wesen des Bösen, sein Verhältniss zur Freiheit und

Vorsehung, über Erbsünde und Erbgnade als die beiden immer zusammenbestehenden Momente der sittlichen Menschennatur; ebenso finden sich in der religiösen Kosmologie neben recht sonderbaren Meinungen, von welchen soeben eine Probe gegeben worden ist, und zu welchen insbesondere auch noch die Zeitlichkeit und Zufälligkeit der Weltschöpfung zu rechnen wäre, doch auch ganz gesunde spekulative Gedanken, z. B. über den Begriff der göttlichen Weltregierung oder über das Verhältniss der teleologischen zur naturgesetzlichen Weltordnung. — Was endlich noch die „Religionsethik" betrifft, so ist die Darstellung des subjektiven Heilsprozesses, wie er sich in Erweckung, Entfaltung und Früchten der Gnade entwickelt, überall soweit treffend, als dem Verfasser nicht seine aus dem pessimistischen Interesse stammenden Vorurtheile in die Quere kommen und seinen unbefangenen Blick trüben. Diess ist entschieden der Fall bei den beiden Behauptungen, dass die religiöse Erlösung und Versöhnung keine Seligkeit als positiven Gewinn biete, sondern nur Aufhebung der vorhergegangenen Unseligkeit, die zwar eine Zeit lang durch Reflexion auf den Kontrast als Seligkeit erscheine, beim Verschwinden dieser Reflexion aber nur einen indifferenten Gefühlszustand des Friedens übrig lasse; und dass dem entsprechend auch nicht die Seligkeit des Erlösungsbewusstseins (der „Gotteskindschaft") als Endzweck des religiösen Heilsprozesses betrachtet werden dürfe, vielmehr sei der ganze subjektive Heilsprozess nur Mittel für den objektiven, d. h. für die sittliche Arbeit am Welterlösungsprozess, — ein Satz, mit welchem der Religion ihr eigenthümlicher Werth und ihre selbständige Bedeutung doch eigentlich wieder zu Gunsten der Moral abgesprochen wird. Den Schluss des Werkes bildet „der objektive Heilsprozess" oder das religiöse Gemeinschaftsleben in den Formen des kirchlichen Kultus, wobei der Verfasser seine Ideen über den künftigen Kultus der Religion des konkreten Monismus entwickelt. Mit Ausmerzung aller symbolischen und ästhetischen Elemente soll derselbe sich auf den „Dienst am Wort" beschränken, bei welchem aber an die Stelle des heteronomen Gesetzes und heterosoterischen Evangeliums die andächtige Versenkung des religiösen Bewusstseins in sich selbst, in seinen Inhalt, das religiöse Verhältniss, die reale Einheit mit Gott zu treten habe. Hieraus werde das religiöse Bewusstsein die stets neue Aktualisirung der Heilsgnade als Offenbarungs-, Erlösungs- und

Heiligungsgnade schöpfen, also in sichselbst das allein wahre Gnadenmittel finden. „Die höchste Stufe des religiösen Bewusstseins (die der Immanenzreligion) hat die Aufgabe, auch im Kultus das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden und das bisher mittelbar mit Hülfe von Aeusserlichkeiten und Illusionen mangelhaft Erzielte durch direktes Losgehen auf den Kern der Sache in vollkommenerer Weise zu realisiren.“

Denken wir uns einen Augenblick in eine solche Kultusversammlung hinein, welche nicht bloss alle symbolischen Handlungen, nicht bloss alle sinnlichen Bilder, nicht bloss allen Gesang verschmäht, sondern auch in der Predigt alle historische Anknüpfung, alle Veranschaulichung der religiösen Wahrheiten in persönlichen Idealen, alle Erinnerung an die grossen Gestalten und urbildlich bedeutsamen Erlebnisse der Geschichte, welche als ewige Zeugen Gottes im Bewusstsein der Gemeinde fortleben, kurz alle Verkörperungen des Idealen in lebensvollen Anschauungen bei Seite lässt, um ausschliesslich in den reinen d. h. schlechthin abstrakten Gedanken der „realen Einheit mit Gott“ sich zu versenken: welche Wirkung auf das religiöse Gemüth der Gemeinde könnten wir von solcher Meditation erwarten? Die von Hartmann geschilderte Gemeinde der Zukunftsreligion wäre in der That nicht mehr eine religiöse Kultusgemeinde, sie wäre eine Philosophenschule, die mit einer Kirche, auch beim weitesten Sinn dieses Worts, eben nur ein Philosoph verwechseln kann, der dem realen kirchlichen Leben fernsteht und der von dem alten Irrthum, die Religion für eine Art von Philosophie zu halten, noch nicht losgekommen ist. Gerade das, was E. von Hartmann als das Neue und Eigenthümliche seiner Religionsphilosophie rühmt, das vollständige Abstrahiren von allen geschichtlichen sowohl wie kultischen Vermittelungen des religiösen Bewusstseins, in welchen dieses doch gerade zu objektiver Realität und lebendiger, Gemeinschaft gründender und erhaltender Kraft kommt, dieser abstrakte, bis zum gespenstischen Spiritualismus ausgehöhlte I n t e l l e k t u a l i s m u s, der über den Hegel'schen noch weit hinausgeht, das ist der eine Cardinalfehler der Hartmann'schen Religionsphilosophie.

Und dazu kommt als der andere der p a n t h e i s t i s c h e P e s s i m i s m u s, dieses üble Erbe von Schopenhauer. Dass die Erfahrung der Weltübel und der Sünde das Erlösungsbedürfniss weckt und also zur

Religion führt, ist freilich unbestritten; aber was wir in der Religion suchen, ist ja eben die Ueberwindung des Unheils der Welt durch das Heil aus Gott, der eben desswegen nothwendig über das Weltunheil erhaben und die Kraft zu unserer Erlösung von demselben sein muss. Wie ist aber diess möglich, wenn alles Unheil und alle Unseligkeit in Gott selbst seinen ursprünglichen und wesentlichen Sitz haben soll? Wie kann ein selbst unseliger und erlösungsbedürftiger Gott für uns Grund der Erlösung werden? Könnten wir überhaupt in einem sittlichen Verhältniss stehen zu einem Gott, der keine Liebe zu uns hätte, der vielmehr alle seine Geschöpfe nur aus dem rein egoistischen Motiv in ein jammervolles Dasein gesetzt haben soll, damit sie ihm durch ihre Selbstvernichtung zur Erlösung von seiner eigenen Unseligkeit behülflich seien? Wären einem solchen Gott gegenüber die Gefühle der Liebe, Dankbarkeit, Ehrfurcht, des Vertrauens, also eben die Grundgefühle aller echten Frömmigkeit psychologisch möglich? Und auch das einzig übrig bleibende religiöse Motiv, das der Erlösungshoffnung, welchen Werth könnte es denn im Grunde haben, wenn doch alle „Erlösungs- und Heiligungsgnade“ in letzter Instanz darauf hinauslaufen sollte, dass Alles möglichst rasch zu Grunde gehe?! Wem es nur darum zu thun wäre, der könnte doch vielleicht finden, dass sich diess Ziel weit wohlfeiler, als durch die Hingabe an den Prozess der Welterlösung, erreichen lasse im Selbstmord, wobei er, um seiner Pflicht, an der Erlösung der Andern mitzuarbeiten, Genüge zu thun, ja nur dafür Sorge tragen dürfte, dass seine Praxis Nachahmung fände. Mainländer's „Philosophie der Erlösung“ (1876) zieht insofern die Consequenz der Pessimismus-Religion, als sie statt des zwecklosen Umweges über die geschichtliche Kulturarbeit vielmehr direkt auf den Kern der Sache losgeht: die Erlösung im Nichts mittelst Virginitäts- und Selbstmordsempfehlung und -Vorbild in's Werk zu setzen. Dass Hartmann von solchem Wahnsinn nichts wissen will, ist ja recht gut; aber seine Philosophie bietet ihm kein Mittel zu dessen Widerlegung. Wir werden also zu dem Ergebniss der obigen Kritik, nach welchem der Pessimismus psychologisch und metaphysisch grundlos und ethisch zwecklos ist, jetzt noch hinzuzufügen haben, dass er auch mit der Religion in fundamentalem, unversöhnlichem Zwiespalt steht.

Nun hängt aber endlich dieser Pessimismus — abgesehen von

seinen unkontrolirbaren individuell-psychologischen Motiven — theoretisch aufs engste zusammen mit dem Willens-Pantheismus, den Hartmann von Schopenhauer her noch fortschleppt. Allerdings nicht mehr in der ursprünglichen schroffen Einseitigkeit. Zu deren Ueberwindung hat er vielmehr durch Combination mit Hegel's Vernunftprinzip einen energischen Anlauf genommen. Aber wir haben schon oben gesehen, dass es doch nur beim Anlauf bleibt, indem es ihm nicht gelungen ist, beide Prinzipien wirklich zu organischer Einheit zu verbinden. Daher bleibt Hartmann's Gottesbegriff in der allerwunderlichsten Schwebe zwischen Pantheismus und spekulativem Theismus hängen. Nicht den letztern trifft der Vorwurf der Inkonsequenz, wie Hartmann behauptet, sondern ihn selber. Denn wenn auch der spekulative Theismus in der Mehrzahl seiner Vertreter den Begriff der Persönlichkeit von Gott ablehnt, so thut er das doch nur darum, um von der allwissenden Vernunft und dem allmächtigen Willen Gottes die Schranke des persönlichen, d. h. Einzelbewusstseins und Einzelwillens fern zu halten; wiefern darin ein Widerspruch oder eine Inkonsequenz liegen soll, ist wirklich nicht abzusehen; vielmehr liegt darin gerade die Befreiung des Theismus von dem Fehler, welcher ihm in seiner vulgären Form allerdings anhaftet, dass die freien Willensentscheidungen Gottes mit der Nothwendigkeit der absoluten Weltordnung in Widerspruch stehen. Diesen Vorwurf konnte Hartmann zwar dem naiven Theismus nicht mit Unrecht machen, aber dass derselbe den spekulativen Theismus nicht mehr trifft, musste er selber wissen. Hingegen leidet der Gottesbegriff, welchen Hartmann dem spekulativen Theismus als den wahren und allein konsequenten entgegenstellt, an den augenfälligsten Widersprüchen: man denke einen unbewussten Geist, der doch allwissend und allweise sein soll, der also Alles weiss, nur sich selbst nicht, der Alles zweckmässig ordnet, alle Zwecke auf einen Endzweck hin lenkt, der in ihm selber liegt, und der doch von sich selber und seinem Endzweck gar kein Bewusstsein habe! Man denke einen Gott, der sich nach seiner Immanenz in der Welt oder als das innewohnende Subjekt aller Gefühle der Einzelwesen theils glücklich, theils (und überwiegend) unglücklich, nach seiner Transscendenz aber oder als das überweltliche insichseiende Subjekt rein unselig fühle, weil sein unendliches Wollen nie erschöpfend realisirt sei, (als ob ihm nicht

eben dazu die ganze Ewigkeit zur Disposition stünde!) und der doch von diesen verschiedenartigen Gefühlen gar kein Bewusstsein habe, obgleich sie die Motive seines zweckvoll berechneten Handelns bilden! Dass diess schlechterdings unvollziehbare Widersprüche sind, sieht Jeder. Hat Gott keinerlei Bewusstsein von sich selbst, so kann er sich auch keine Zwecke setzen, so hat er überhaupt kein insichseiendes und vom Weltprozess sich unterscheidendes Selbst, geht vielmehr in diesem auf, und kann dann nicht mehr die weltordnende Vernunft und leitende Vorsehung sein, was er doch auch nach Hartmann sein soll. Wird aber mit der absoluten allweisen und allwissenden Vernunft Ernst gemacht, dann muss dieselbe auch wirklich so gedacht werden, dass sie der in der raumzeitlichen Welt sich differenzirenden Kraft gegenüber die in sich selbst beharrende, von der realen Vielheit sich unterscheidende und dieselbe beherrschende selbständige Einheit ist, d. h. als wirkliches für sich seiendes Selbst, als absolutes Selbstbewusstsein. Gerade auf der realistischen Grundlage, welche der Hegel'sche Panlogismus durch das Willensmoment erhält, ist diese Fortbildung des abstrakten idealistischen Monismus zum „konkreten Mono-Theismus“ unabweislich gefordert, wie diess schon Schelling ganz richtig erkannt hat. Ja diese Fortbildung ist sogar die unmittelbarste Consequenz von Hartmann's eigener Kritik des abstrakten Monismus, von seiner Forderung, das Absolute nicht als bestimmungs- und unterschiedslose Einheit, sondern als die Einheit von Unterschieden und Bestimmungen zu denken und insbesondere zwischen dem ewigen Wesen und veränderlichen Wirken desselben zu unterscheiden. Ich halte diesen Satz für sehr richtig, schreibe ihm aber eine viel grössere Tragweite zu, als Hartmann selbst zu thun scheint. Denn wenn diese Unterscheidung mehr als blosse subjektive Vorstellung in uns, wenn sie objektive Wahrheit sein soll, so lässt sie sich nur als Selbstunterscheidung des Absoluten denken, die nichts anderes als ein Akt seines Selbstbewusstseins sein kann. Oder wo sollte denn sonst das Zusammen von ewigem Sein und zeitlichem Wirken seinen Ort haben, wenn nicht in einem Bewusstsein, das beide unterscheidend auf einander bezieht? Nehmen wir dieses weg, so stürzt sofort die ganze Unterscheidung beider Seiten des göttlichen Lebens rettungslos in sich zusammen und es bleibt dann nur entweder das starre Eine, das den Weltprozess in sich absorbirt — ab-

strakter Monismus, oder das flüchtige Viele, in dem das Eine Ewige zerfliesst — atheistischer Pluralismus. Da Hartmann selber diese Alternative anerkennt*), so nehmen wir ihn nur beim eigenen Wort, wenn wir ihm zumuthen, sich entweder zu einer dieser beiden von ihm selbst verworfenen Theorieen zu bekennen oder den einzigen rettenden Ausweg zu ergreifen und den Schritt vom unbewussten zum bewussten Absoluten, vom Pantheismus zum Theismus vollends ganz zu vollziehen.

„Ich behaupte positiv, dass die Philosophie des Unbewussten den Uebergang vom Pantheismus zum Theismus darstellt. Die Willensphilosophie, nachdem sie an den Einseitigkeiten und Schwächen des Pantheismus gescheitert ist, beginnt mit E. v. Hartmann auf theistisches Gebiet sich zu retten. Nur dass derselbe auf halbem Wege stehen bleibt, nur dass er selbst vielleicht über diese Wendung sich nicht einmal klar geworden ist! Aber die Prämissen zu einer solchen Weltanschauung sind bei ihm gegeben, nur die Conklusio braucht noch gezogen zu werden. . . Immer nach vorwärts weist eine jede Stufe der vom Schopenhauerianismus durchlaufenen Entwicklung, und so wird dieselbe sich vollziehen von Innen heraus bis zu ihrem endgültigen Abschluss!" — Diese Worte stammen nicht etwa von einem Theologen her, gegen welchen E. v. Hartmann natürlich sofort den bequemen Vorwurf der Befangenheit zur Hand hätte, sondern ihr Autor ist ein ihm selbst allernächst stehender Philosoph, der jüngste Schopenhauerianer Peters. Und obige Worte sind auch nicht eine flüchtige Bemerkung, sondern das reiflich vorbereitete Ergebniss einer äusserst scharfsinnigen Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie in den verschiedenen Formen ihrer Aus- und Umbildung**). Wir dürfen also darin das Bekenntniss eines energischen Denkers begrüssen, der durch Schopenhauer's Schule hindurchgegangen ist und dabei die Ueberzeugung gewonnen hat, dass man diese Philosophie in der von E. v. Hartmann angebahnten Richtung fortbilden, aber noch einen Schritt weiter als dieser, nämlich zum Theismus fortschreiten müsse. Auch die Skizze, welche Peters von seiner the-

*) „Die Religion des Geistes" S. 121. Vgl. „Neukantianismus etc." S. 346 ff.
**) „Weltwille und Willenswelt. Studien und Ideen zu einer Weltanschauung. Von Dr. Karl Peters." Leipzig. 1883.

istischen Weltanschauung entwirft, ist reich an trefflichen und fruchtbaren Ideen, wenn auch sein eigenthümlicher Vorschlag, den Raum als ein ursprüngliches zweites Prinzip ausser Gott (in der Weise etwa des platonischen μὴ ὄν) zu verwerthen, nicht haltbar ist.

---

5. Die nachhegelsche Spekulation.

Die nachhegelsche Spekulation ist zwar von Hegel ausgegangen und ist immer von diesem tiefsinnigen Denker mächtig beeinflusst geblieben, aber stehengeblieben ist sie nicht bei Hegel, sondern sie hat sich wenigstens in ihren bedeutendsten Vertretern mehr oder weniger entschieden von den Schranken des ursprünglichen Hegel'schen Systems losgemacht und dessen Kern nach neuen Richtungen hin entwickelt, wobei naturgemäss mannigfache Berührungen und Combinationen mit anderen Systemen sich ergaben. Die spekulative Religionsphilosophie der letzten Decennien beruht wesentlich auf solchen Combinationen von Hegel'schen mit Schleiermacher'schen und Schelling'schen, theilweise auch mit Herbart'schen oder Leibniz'schen Elementen. Sofern das Mischungsverhältniss dieser Elemente bei den Verschiedenen sehr verschieden ist, kann man die Einen mehr als Neuhegelianer, die Andern als Neuschellingianer oder sonstwie bezeichnen; aber da diese Unterschiede doch nicht eigentlich von prinzipieller Bedeutung sind und überdiess in vielfach abgestuften Nüancen in einander überfliessen, sodass dieselben Männer von den Einen als Neuhegelianer, von den Andern als Neuschellingianer bezeichnet werden können, so empfiehlt sich's am meisten, sie alle unter der gemeinsamen Kategorie der „nachhegelschen Spekulation" zusammenzufassen und nach Verwandtschaftsverhältnissen zu gruppiren.

Von der alten, noch rein hegelschen Schule wurde schon oben (S. 446) bemerkt, dass sie in die rechte und linke Seite auseinanderging, deren jede in demselben Masse, in welchem sie sich in ihrer Einseitigkeit verrannte, desto mehr auch mit der Philosophie zu Rande kam. Der Anlass zur Entzweiung wurde hauptsächlich die durch Strauss' „Leben Jesu" (1835) in Fluss gekommene christologische Frage, welche eine ganze Literatur von Streitschriften, Repliken und

Dupliken hervorrief, deren wissenschaftliches Ergebniss jedoch in keinem Verhältniss stand zu dem darin entfalteten Aufwand von polemischem Eifer und dialektischen Künsten *). — Die beste und bleibend werthvolle Frucht aus den von Strauss erregten theologischen Kämpfen war Christian Ferdinand Baur's historisch-kritische Erforschung des Urchristenthums, durch welche der Streit aus den luftigen Regionen der idealistischen Spekulation oder der Gefühlspostulate auf den soliden Boden der realen Geschichte verpflanzt und damit dann auch die religiöse Spekulation zu kritischer Ernüchterung genöthigt wurde. Was nach dieser letzteren Seite bleibend Werthvolles aus der Hegel'schen Schule unmittelbar hervorgegangen ist, beschränkt sich im Wesentlichen auf die Arbeiten zweier Männer: Vatke und Biedermann, welche beide den Extremen von Rechts und Links gleich abhold, mit Hegel'schem Tiefsinn die kritische Schärfe und den religiösen Sinn Schleiermacher's verbanden und zugleich als gründliche Bibelkenner über die nothwendige geschichtliche Basis der religiösen Spekulation verfügten.

Wilhelm Vatke hat in seiner Schrift: „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade" (1841) als die Aufgabe der Spekulation bezeichnet, die beiden gefährlichsten Klippen, an welchen eine oberflächliche und einseitige Religionswissenschaft scheitere, gleichsehr zu vermeiden: auf der einen Seite den abstrakten Monismus des Gedankens, welcher es in der Einen absoluten Causalität zu keinem realen Unterschied kommen lässt, alles Endliche und darunter auch das Böse als integrirendes Moment eines mit sich identischen absoluten Prozesses oder als Resultat eines einigen Willens und Rathschlusses fasst und damit die tieferen Gegensätze des religiös-moralischen Selbstbewusstseins abschwächt und in ihrer energischen Wahrheit aufhebt; auf der andern Seite den ebenso abstrakten Dualismus der Vorstellung, welcher die Wahrheit dieser Gegensätze um einen zu hohen Preis erkauft, der aber bei näherer Ansicht dennoch ungültig ist, sofern zwischen den absoluten Geist und die endlichen Geister eine feste Schranke gestellt,

*) Wer sich näher dafür interessirt, den verweise ich auf Strauss' „Streitschriften" und auf Carl Schwarz' treffliche Geschichte der neueren protestant. Theologie, 4. Aufl. Vgl. auch meine „Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Gross-Britannien seit 1825." (Freiburg 1891.)

die Idee des Absoluten aufgehoben und die Möglichkeit einer wirksamen Gnade, die als Bethätigung des unendlichen Geistes über jene Schranke übergriffe, nicht erkannt wird. Um diese beiden Extreme zu vermeiden und ebensowohl die Sünde als die widergöttliche Freiheit des Menschen, wie die Gnade als die innermenschliche Freiheit Gottes zu begreifen, muss Gott als der konkrete Geist gedacht werden, welcher die Welt, das Reich der endlichen Geister nicht ausser sich, sondern in sich hat, als die selbstgesetzte Bedingung seiner realen Freiheit, als den vernünftigen Inhalt seines Wissens und Wollens; es muss erkannt werden, dass es zum realen Begriff Gottes gehört, das wahrhaft Menschliche mit zu umschliessen und die Fülle seines Wesens im Reiche der ebenbildlichen Geister zu entfalten; ebenso wie es umgekehrt zum realen Begriff des Menschen gehört, ein göttliches Element in seiner Natur mitzuenthalten als den göttlichen Grund seiner Entwicklung zur wahren sittlichen Freiheit. Erst in der Einheit beider Seiten ist Gott absoluter Geist im vollen Sinn; dieses Absolute als Einheit aller Gegensätze umfasst auch die Persönlichkeit, ist aber selbst keine Person, weil eine solche nicht absolut im strengen Sinn des Worts sein kann; das Absolute im höchsten Sinn des Worts ist der theoretische und praktische Geist, welcher sich selbst weiss und hervorbringt als die konkrete Einheit des Reiches der Geister, also Gott in der Einheit mit der Welt, oder bestimmter, Gott in der Einheit mit seinem Reich, als Alles in Allen, wie er die Form der Persönlichkeit zu seinen Momenten hat, nicht etwa unterpersönlich, sondern überpersönlich, übergreifende Einheit der Personen ist. „Wir treten damit", bemerkt Vatke, „ebensosehr einer herrschenden Verstandesbetrachtung entgegen, welche Göttliches und Menschliches bloss neben einander stellt, als auch einer wieder auftauchenden pantheistischen Vermischung beider Seiten, welche nicht minder blosse Verstandesansicht ist und sich nicht zum Begriffe des Geistes erhoben hat." — Dass diese Intention, die deistische Scheidung wie die pantheistische Vermischung von Gott und Mensch (Welt) in einem konkreten Monismus oder im Monotheismus zu überwinden, nicht bloss die richtigste Deutung der Hegel'schen Philosophie, sondern auch das an sich Richtige ist, scheint mir ausser Zweifel zu liegen; eine andere Frage aber ist, ob Vatke diese richtige Intention auch befriedigend durchgeführt habe und ob sie überhaupt sich befriedigend lösen

lasse auf dem Standpunkt des reinhegelschen logischen Idealismus, dem die Natur bloss als eine „äusserliche Objektivität des Begriffs“, als eine „in die wirkliche Aeusserlichkeit herausgesetzte reine Gedankenbestimmung oder unmittelbare Idee“ gilt?

Indessen kann dieses Bedenken uns doch nicht hindern an der vollen Anerkennung der tiefsinnigen und umsichtigen Spekulation, welche den schwierigsten Problemen der Freiheit, Sünde und Gnade auf den Grund zu kommen strebt. Die Grundbedingung einer richtigen Fassung dieser Begriffe ist nach Vatke die, dass wir die Freiheit als einen dialektischen Prozess denken, in welchem Gott und Mensch sich nicht äusserlich gegenüberstehen, sondern die beiden untrennbar zusammengehörigen Seiten eines Verhältnisses bilden, das sich eben durch die Dialektik ihrer verschiedenen wechselseitigen Beziehungen hindurchbewegt. So lange der göttliche Wille dem menschlichen gegenübersteht, offenbart er sich nur als Zweck, als Sollen, dem die Realität noch fehlt, da das Wollen auf die menschliche Seite fällt als Wahlfreiheit oder Willkür. Diese Diremtion des Willens in die Seiten der subjektiven Freiheit und des göttlichen Gesetzes ist der nothwendige Durchgang des sittlichen Prozesses, in welchem auch das Böse seinen allgemeinen und insofern nothwendigen Ursprung hat, als Jeder durch den inneren Zwiespalt, durch den Kampf des Geistes und Fleisches hindurchgehen muss, um die Erkenntniss des Guten und Bösen zu erlangen, was aber nicht möglich ist, ohne auch die Wirklichkeit beider Gegensätze in irgend welchem Grade in sich zu erfahren. „Denn da die Sünde wesentlich eine Bestimmtheit des subjektiven Willens ist, so kann sie auch nur erkannt werden, wenn sie wirklich im Willen existirt, kann daher nur durch die Wirklichkeit als eine innerlich mögliche gewusst werden, sofern dieses Wissen das andere von der Aktualität der Sünde umschliesst. Wenn man daher zugibt, dass das Wissen des Bösen und die Möglichkeit, dass das Ich dasselbe zum Inhalt seines Willens mache, die unumgängliche Bedingung der energischen Freiheit des Guten bilde, so ist es bloss Mangel an dialektischer Schärfe des Denkens, wenn man sich die nothwendige Consequenz jener Voraussetzung, das wirkliche Eintreten des Bösen als nothwendige Bedingung des moralischen Bewusstseins verbirgt. Daher ist das Böse das negative Moment am Guten, welches das Dasein der moralischen Willkür bedingt und nothwendig

entstehen muss, um überwunden zu werden und dem Guten wirkliche Selbständigkeit zu verleihen.“ Wäre das Böse nicht ein nothwendiges Moment der werdenden Freiheit, so liesse sich auch die Allgemeinheit der Sünde nicht mehr behaupten. Freilich ist aber diese Nothwendigkeit nur als ein zum Verschwinden bestimmtes Moment des sittlichen Prozesses zu verstehen, indem jeder Fortschritt in der Entwicklung des Gewissens die Nothwendigkeit der Existenz der Sünde zur blossen Nothwendigkeit der Möglichkeit derselben aufhebt. Der Weg vom möglichen zum wirklichen Guten geht nur über das negirte und überwundene Böse, und gerade darin besteht die wahrhafte Selbständigkeit des Guten. Als Widerspruch des Willens in sich selbst, seiner Erscheinung mit seiner Idee, fällt aber das Böse nur auf die endliche Seite, ist unmittelbar nur Sache des Menschen, von Gott weder gewollt noch gewirkt. Der göttliche Wille bezieht sich auf das Böse nur als die es negirende Macht der Weltordnung und als die es aufhebende Macht der Gnade.

Aber die Aufhebung des Gegensatzes der Momente des Willens darf nicht als ein den immanenten Entwicklungsgang abbrechendes Wunder gedacht werden, wodurch die Freiheit aufgehoben, statt realisirt würde. Sondern wie ja schon der Widerspruch, welchen das Böse bildet, nur denkbar ist in Beziehung auf eine irgendwie auch wirklich gesetzte Einheit der Momente, so hat der Wille in der Totalbewegung seiner Momente auch die Energie, den Widerspruch in sich aufzuheben, und dieser Akt muss Bethätigung der göttlichen und der menschlichen Seite des Willens, also der Gnade und der Freiheit zugleich sein. Die göttliche Seite des Willens, welche in ihrer Entgegensetzung gegen die menschliche blosses Sollen war, wird jetzt zum wirklichen Wollen, indem Gott selbst seinen Willen im Menschen realisirt, in der Bestimmtheit menschlicher Subjektivität seine eigene Selbstbestimmung und damit reale Freiheit hat. Die Thätigkeit Gottes, seinen Willen subjektiv zu setzen, ist die freie Energie, womit er die menschliche Subjektivität assumirt, seiner höheren Allgemeinheit das besondere Ich unterwirft und eben damit wahrhaft befreit. Dabei verhält sich der menschliche Wille nicht passiv gegen eine unwiderstehliche Wirksamkeit Gottes, sondern sein Bestimmtwerden ist ein Sichselbstbestimmen, da der göttliche Wille sein wahres Selbst, das Urbild seiner Selbst ist. Der nach der gewöhnlichen Vorstellungs-

weise unvereinbare Gegensatz von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit lässt sich also nur so auflösen, dass man in der Gnade die Bethätigung des zum Begriff der menschlichen Natur gehörigen göttlichen Ebenbilds erblickt. Die Einwirkung der göttlichen Gnade ist dann nicht verschieden von der immanenten Entfaltung des tiefsten göttlichen Lebensgrundes im Menschen, der aber dem Menschen nach seinem endlichen Fürsichsein wie etwas Aeusserliches gegenübersteht. Ist das göttliche Ebenbild das wahrhafte Wesen des Menschen und hat dasselbe nur Realität kraft der Identität mit dem Urbild oder dem Logos, so kann im Menschen keine wahrhafte Selbstbestimmung stattfinden, die nicht zugleich Selbstbestimmung des Urbilds in seinem Ebenbild ist. Nur aus dieser höheren Einheit beider Seiten lässt sich Offenbarung, Versöhnung und Rechtfertigung, Liebe und Gnade verstehen. Gott ist nicht als Geist wirklich, ohne zugleich offenbar zu sein im Geist des Menschen; ebenso ist die göttliche Liebe nicht wirklich, ohne in die menschlichen Herzen ausgegossen und zur erwärmenden und befreienden Kraft, zur Gegenliebe geworden zu sein. Diess ist der Sinn der Lehre vom rechtfertigenden Glauben, der durch die Gnade gewirkt, diese erst wirklich macht. Denn die Rechtfertigung ist nicht bloss ein Akt Gottes, welcher über den Menschen ergeht und bei welchem sich dieser passiv verhielte, sondern beide Seiten kommen auch hier, wie bei der konkreten Freiheit überhaupt, einander entgegen, ihre Einheit lässt sich aber nicht mehr nach der endlichen Relation auseinanderlegen, weil eben in diesem absoluten Akt das blosse Verhältniss als solches überwunden und die unendliche Macht der heiligen Liebe Gottes zum Inhalt des Selbstbewusstseins gemacht wird, welches ebendamit in Gott lebt. Auch die Härten der Prädestinationslehre lösen sich von hier aus: Gott will das Heil aller ansich, d. h. in Form des absoluten Zwecks, sofern man von der Vermittlung desselben abstrahirt; in der Wirklichkeit aber will er das Heil derer, welche dasselbe frei ergreifen, d. h. sein absoluter Wille ist in der Realisirung bedingt durch die von ihm selbst gesetzten Vermittlungen der Subjektivität und der Geschichte.

Auch in der geschichtlich-socialen Welt verwirklicht sich der göttliche Wille nicht ausser und ohne, sondern in und durch die menschliche Freiheit. Der Gesammtwille und Gesammtgeist eines Volks wird überall mittelbar oder unmittelbar mit dem göttlichen

identisch gewusst. Die Wahrheit aller mythischen Sagen von Götterstiftungen, Göttersöhnen, Theokratie liegt in der christlichen Idee des Gottmenschen und der darin gesetzten Identität des göttlichen Willens und der menschlichen Sittlichkeit. Alle Ströme der Weltgeschichte münden in das Reich Gottes, welches der Wille Gottes ist in seiner konkreten Entfaltung zur sittlichen Gemeinschaft. Als wirklicher Geist bethätigt sich hier die Vorsehung durch alle Personen und Thaten, in welchen die Idee des Guten Wirklichkeit gewinnt, vorzüglich durch die schöpferischen welthistorischen Personen, unter welchen Christus als Mittelpunkt der Weltgeschichte, als Offenbarer und Wirklichkeit der urbildlichen Idee, als die persönlich gewordene Liebe Gottes einzig dasteht. Aber auch in den Gesetzen der Weltordnung, welche Voraussetzung wie Schranke aller subjektiven Selbstbestimmung bilden, bethätigt sich die göttliche Vorsehung; denn „eine vernünftige Allgemeinheit und heilige Ordnung, welche sich in allem Unvernünftigen und Unsittlichen erhalten und, obwohl durch die menschliche Willkür im Besonderen verletzt, sich immer wiederherstellen, richtend und versöhnend, auflösend und bindend walten, müssen Selbstbestimmung einer absoluten Vernunft und eines heiligen Willens sein.“

Auf denselben Standpunkt einer zwischen Rechts und Links vermittelnden Hegel'schen Spekulation hat sich der tiefsinnige Züricher Theologe Alois Emanuel Biedermann von Anfang gestellt; sein erstes Buch: „Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden“ (1844) hat er seinem Lehrer Wilhelm Vatke zum Zeichen dankbarer Verehrung gewidmet. Er suchte in demselben die Vereinbarkeit der spekulativen Philosophie mit der christlichen Theologie aus dem Begriff beider nachzuweisen. Die Philosophie ist Verhalten des allgemeinen oder denkenden Ich zum Allgemeinen oder Gedanken, also theoretisches Selbstbewusstsein des Geistes von seinem allgemeinen Wesen, kurz: „absolutes Selbstbewusstsein“, in welchem die absolute Form des Denkens entspricht dem absoluten Inhalt des Gedankens (vorausgesetzt wird dabei mit Hegel, dass die Totalität des Wirklichen nichts als die Entfaltung der absoluten Idee sei). Die Religion aber ist zwar auch Verhalten des Ich zu seinem allgemeinen Wesen, aber nicht des allgemeinen oder denkenden, sondern des einzelnen praktischen Ich, sie ist Reflexion des unmittel-

baren Selbstbewusstseins in's theoretische Bewusstsein vom Absoluten und umgekehrt des letzteren in's unmittelbare Selbstbewusstsein, kurz: sie ist „praktisches Selbstbewusstsein des Absoluten.“ Daraus ergibt sich, dass die Religion zwar allerdings auch ein theoretisches Moment enthält, nämlich das Bewusstsein des Absoluten, aber nur als Moment, das für sich allein noch gar nicht religiös ist, sondern diess erst damit wird, dass es aufs praktische Selbstbewusstsein bezogen wird. Da nun diess theoretische Moment in der Religion nicht die Form des Denkens, sondern die der Vorstellung hat, so konnte daraus die irrige Meinung entstehen, die Religion sei überhaupt nur eine Weise der Vorstellung und daher im Zwiespalt mit dem reinen Denken der Philosophie. Allein dabei ist übersehen, dass das Specifische der Religion vielmehr in der Beziehung ihres theoretischen Moments auf das praktische Selbstbewusstsein besteht, welcher praktische Akt dem theoretischen Verhalten der Philosophie so ungleichartig ist, dass er von dieser nicht gestört oder aufgehoben werden kann, wogegen allerdings mit den Vorstellungsformen der Religion die Gedanken der Philosophie in Collisionen kommen können und müssen. Diese können aber dem Kern des Christenthums darum nicht gefährlich werden, weil sein praktisches Prinzip dem theoretischen der spekulativen Philosophie wesentlich entspricht. Denn das Christenthum ist der unter der Vorstellung des Gottmenschen angeschaute religiöse Prozess der Vermittelung des göttlichen und menschlichen Geistes zur Einheit wirklichen freien Geistes, worin der Mensch zu seiner göttlichen Wahrheit und Gott zu seiner menschlichen Wirklichkeit kommt, was praktisch dasselbe ist wie das theoretische Prinzip der spekulativen Philosophie. Diese kann also die dogmatischen Vorstellungen des Christenthums der freiesten Kritik unterziehen und dabei doch mit dem Christenthum als Religion oder praktischem Selbstbewusstsein in bestem Frieden bleiben, da sie seine Wahrheit nicht nur anerkennt, sondern auch in der begrifflichen Form des reinen Denkens zum Ausdruck zu bringen weiss.

Dieses Programm hat Biedermann ausgeführt in seinem Hauptwerk, der „Christlichen Dogmatik“, welche 1868 in erster, 1884/85 in zweiter Auflage erschienen ist, erweitert durch die Voranstellung einer philosophischen Prinzipienlehre, in welcher die erkenntnisstheoretische Grundlage seiner Metaphysik und Theologie auseinandergesetzt

ist. Diese Erkenntnisstheorie hält sich in eigenthümlicher Mitte zwischen Hegel's logischem Idealismus und Spinoza's Parallelismus des denkenden und ausgedehnten Seins als der beiden Seiten der einen Substanz. Biedermann hält nämlich einerseits fest an dem Hegel'schen Grundgedanken, dass die Substanz des Geistes logisches Sein sei und darum in logischen Categorien ganz und ohne Rest begriffen werden könne, und zwar sowohl hinsichtlich des unendlichen wie des endlichen Geistes, Gottes wie des Menschen. Aber andererseits ist er doch nicht der Meinung, dass das logische Sein des Geistes alles Sein in sich schliesse und die Welt nur die Entfaltung und Erscheinung der absoluten logischen Idee sei; ebensowenig meint er, dass wir die Welt durch die apriorische Dialektik der Selbstbewegung des reinen Begriffs konstruiren und logisch deduciren können. Vielmehr, lehrt er, sei uns das geistige oder ideelle Sein immer nur mit und an dem sinnlichen oder materiellen Sein gegeben, und zwar so, dass beide zu einander im Wesensgegensatz stehen — jenes ist raum- und zeitloses logisches, dieses dagegen räumlich-zeitliches dingliches Sein — aber beide doch nur mit und in einander die eine ganze Wirklichkeit ausmachen. Die Aufgabe des Erkennens besteht nun darin, an allem Bewusstseinsinhalt das ideelle Sein vom dinglichen Sein, mit welchem es zusammen existirt, so zu unterscheiden, dass sowohl der Wesensgegensatz beider Seiten wie auch ihre untrennbare Existenzeinheit begriffen wird. Dieses Abstrahiren des logischen Seins vom Dinglichen und Erfassen des ersteren als des ideellen Gehaltes der Erfahrung in rein logischen Categorien ist das „reine Denken“ im Sinne Biedermanns. In diesen erkenntnisstheoretischen Sätzen liegt die Grundlage seiner Metaphysik; aus ihnen ergaben sich ihm die Antworten auf die wichtigsten Fragen über Gott und Welt, Seele und Leib. Um so weniger darf verschwiegen werden, dass jene erkenntnisstheoretischen Sätze den gewichtigsten Bedenken unterliegen. Der Begriff „ideelles Sein“ ist zweideutig, er bedeutet bald: denkendes Sein (Geist, Bewusstsein), bald: gedachtes Sein (Begriff, Verhältniss, Gesetz etc.) Nun ist es zwar selbstverständlich, dass das gedachte Sein, sofern gedacht, nur logisches Sein ist; aber es ist gänzlich unrichtig, dass das denkende Sein, d. h. das Wesen, welches denkt, nur logisches Sein sei, da ja dasselbe Wesen, welches denkt, auch will und fühlt; ebendarum ist von vornherein

gar nicht zu erwarten, dass sich dieses denkende Sein oder der Geist in logischen Categorien rein und restlos begreifen lassen werde. Ebensowenig kann der Satz zugestanden werden, dass das ideelle oder geistige Sein zeitlos, das zeitliche Sein als solches dinglich oder materiell sei. Zeitlos ist freilich das gedachte Sein; der Begriff des Menschen z. B. ist ebenso zeitlos wie der Begriff des Dreieckes oder des Staates oder der Wahrheit; aber das denkende Sein oder der wirkliche Mensch ist uns in keiner Erfahrung jemals als zeitloses Sein gegeben, sondern stets nur als das zeitlich verlaufende Bewusstsein des Ich. Ob von dem in unserer Erfahrung stets nur in zeitlicher Form vorkommenden Sein des Geistes diese Eigenschaft als zufällig weggedacht werden könne, das ist eine schwierige Frage, die verschieden beantwortet wurde; aber jedenfalls darf man die Gleichstellung von geistigem und zeitlosem Sein nicht, wie Biedermann thut, als frageloses Axiom voranstellen. Aber auch gegen den Grundgedanken seiner Erkenntnisstheorie: die Parallele des ideellen und dinglichen Seins als der zwei untrennbaren Seiten derselben substantiellen Wirklichkeit, ist einzuwenden: 1. dass diese aus Spinoza stammende Ansicht sich nicht auf die Analyse unseres Bewusstseins begründen lässt, weil das unmittelbar Erfahrene immer nur Bewusstseinserscheinung, also ideelles Sein ist, woraus wir erst mittelbar auf ein äusseres materielles Sein schliessen; 2. dass sie als psychologische Hypothese nicht geeignet ist, das Verhältniss von Leib und Seele genügend und ohne Widerspruch mit den Erfahrungsthatsachen (Wechselwirkung zwischen Leib und Seele) zu erklären; 3. dass sie ebensowenig als metaphysische Hypothese das Verhältniss der Welt zu Gott erklärt; denn ist die Welt das Zusammen von geistigem und materiellem Sein, so ist nicht zu verstehen, wie sie ihren Grund in einem rein geistigen Gott haben könne; umgekehrt, wenn nach Biedermann das letztere anzunehmen ist, so wäre zu erwarten, dass das materielle Sein irgendwie auf ein geistiges Sein zurückgeführt, nicht aber diesem als ursprünglicher Wesensgegensatz zur Seite gesetzt würde. Der Hegelsche Monismus des absoluten Geistes und der Spinoza'sche Dualismus von Denken und Ausdehnung sind doch zu sehr widersprechende Theorien, als dass sie sich in ein System verknüpfen liessen. Biedermann hat wohl erkannt, dass der absolute logische Idealismus einseitig sei und einer Verbesserung nach der

realen Seite hin bedürfe; aber indem er zu diesem Zwecke auf Spinoza's Dualismus von denkendem und körperlichem Sein zurückgriff, hat er auf den idealistischen Stamm ein fremdartiges und widerstrebendes Reis aufgepfropft und hat den Hegel'schen Grundschaden, den abstrakten Idealismus, doch fortbestehen lassen. Das zeigt sich in seinem Gottesbegriff: „Die Absolutheit des Geistseins Gottes besteht darin, dass der actus purus seines fürsichseienden Insichseins die raum- und zeitlose Voraussetzung d. h. der ewige und allgegenwärtige Grund für den räumlich-zeitlichen Prozess des endlichen Weltdaseins ist“; Grund der Welt aber ist Gott nicht durch einen zeitlichen Akt der Schöpfung aus Nichts, sondern insofern als er „das materielle Sein der Welt in zeitlosem Akt aus sich und ausser sich setzt“. Durch diese Formel soll der pantheistischen Vermischung von Gott und Welt vorgebeugt werden; aber was sollen wir uns dabei denken, dass der rein geistige Gott eine materielle Welt, die zu ihm den Wesensgegensatz bilde, „aus sich und ausser sich setze“? Sollen wir in diesen räumlichen Categorien ein reines, seinen Inhalt adäquat ausdrückendes, logisches Denken finden? Der Anspruch, in den möglichst abstrakten Formeln die reinste Wahrheit zu besitzen, war eine Selbsttäuschung Biedermann's, in welcher er noch seine Befangenheit in dem Formalismus und Dogmatismus der Hegel'schen Philosophie verrieth.

Die Untersuchung des Religionsbegriffs hat in der zweiten Auflage der Biedermann'schen Dogmatik dadurch gewonnen, dass von der psychologischen Beschreibung ausgegangen und dann erst nach dem metaphysischen Grund gefragt wird. Die Religion wird beschrieben als die Erhebung des menschlichen Ich aus einer negativ empfundenen Weltschranke seines natürlichen Lebens zu einer über derselben erhobenen Macht, um von ihr Befreiung zu erlangen; ihr Motiv ist alles, worin der Widerspruch zwischen dem Lebensanspruch des Menschen und seiner erfahrenen Schranke hervortreten kann. Die psychische Form dieser Erhebung ist der Glaube, in welchem alle elementaren Funktionen des persönlichen Geistes einheitlich zusammenwirken: ein Gefühl der Abhängigkeit und Weltschranke als Ausgang und der Freiheit als Ziel des Erhebungsaktes, ein Vorstellen von einer unendlichen Macht über dem Menschen, ein Wollen der Erhebung zu ihr mit dem Verlangen nach Freiheit von der hem-

menden Weltschranke. Nur dieser ganze Akt des Menschen, theoretisch und praktisch in Einem, macht den wirklichen religiösen Glauben aus, wogegen das „Glauben“ im Sinn des blossen theoretischen Fürwahrhaltens noch kein religiöser Akt ist. Eben darum, weil der Glaube etwas anderes ist als eine blosse Form untergeordneten Wissens, kann er nie durch ein höheres Wissen, durch Philosophie, aufgehoben und ersetzt werden. Diese kann zwar wohl läuternd auf die theoretische Seite der Religion, die Glaubensvorstellung, einwirken, aber den eigentlich religiösen Glaubensakt, die praktische Erhebung zu Gott, kann sie nie ersetzen. Damit hat Biedermann der Hegel'schen Confusion von Religion und Philosophie, welche bei Strauss zur Aufhebung der ersteren durch die letztere führte, einen festen Riegel vorgeschoben und das unveräusserliche Recht des religiösen Lebens gegenüber aller Wissensüberhebung strenge gewahrt.

Aber er blieb bei der psychologischen Beschreibung der Religion nicht stehen. Hat sie auch ihren nächsten Grund im Menschen selbst, als endlichem Geist, so wäre doch dessen Erhebung zu Gott nicht zu begreifen ohne die metaphysische Voraussetzung einer Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen: die Thatsache der Religion setzt die Offenbarung Gottes voraus. Metaphysich betrachtet, ist also die Religion die Wechselbeziehung zwischen göttlichem und menschlichem Geist, in welcher Offenbarung und Glaube die beiden untrennbar zusammengehörigen korrelaten Seiten bilden. Die Offenbarung ist das Sichselbstaufschliessen Gottes für den Menschen innerhalb der Sphäre des menschlichen Geisteslebens; Subjekt und Objekt derselben ist Gott selbst; sie ist übernatürlich, wenn unter Natur die sinnliche Naturbestimmtheit des Menschen im Gegensatz zu seiner Geistesbestimmung verstanden wird, ebenso aber auch natürlich, wenn unter Natur das im Wesen Liegende verstanden wird; als unmittelbarer Akt Gottes ist sie doch immer durch die allgemeine Natur und die individuelle Beschaffenheit des Menschen vermittelt. Entsprechend dem dreifachen Verhältniss zwischen göttlichem und menschlichem Geist: Wesenseinheit, Subsistenzgegensatz und Lebensgemeinschaft beider, unterscheidet sich auch die unmittelbare Offenbarung Gottes in die drei Momente: Gott offenbart sich als unendlichen Grund des menschlichen Geisteslebens in Form seines Vernunfttriebes, als unendliche Norm desselben im Gewissen und als unendliche Kraft in

der religiösen Freiheit des mit seinem Gesetz versöhnten Menschen. Letzterer Offenbarung entspricht als die subjektive Seite der Glaube; er erfährt die göttliche Offenbarung nach seiner dreifachen psychologischen Funktion: nach seinem theoretischen Moment als Erhebung über die jeweilige endliche Verstandesvermittlung hinaus zu unendlicher Wahrheit, im Gefühl als Erhebung über die natürlichen Gefühlszustände hinaus zu unendlicher Beseligung, im Willen als Erhebung über die natürliche Determination hinaus zu unendlicher Freiheit oder Selbstbestimmung als Geist. Diese innergeistigen Vorgänge der religiösen Erfahrung sind wirkliche Offenbarung Gottes, aber auch die einzige eigentliche Offenbarung. Was von solcher noch hinter und ausser ihnen gesucht wird, beruht auf vorstellungsmässiger Abstraktion, welche die geschichtlich menschliche Vermittlung in den Offenbarungsträgern mit dem göttlichen Offenbarungsakt unmittelbar identificirt. Auf eben derselben Abstraktion beruht auch die beliebte Gegenüberstellung von geoffenbarter und natürlicher oder positiver und Vernunftreligion; es ist supranaturalistisch abstrakte Vorstellung, irgendeine objektive Religion unmittelbar nur als göttliche Offenbarung zu bezeichnen, wie es naturalistisch abstrakte Vorstellung ist, irgendeine objektive Religion als bloss subjektiv menschliches Produkt anzusehen; jede objektive Religion ist vielmehr ebensowohl empirisch nach ihren menschlichen Faktoren zu betrachten, wie dann auch prinzipiell auf göttliche Offenbarung zurückzuführen. Wie die Religion des Einzelnen, so wird auch die Religionsgeschichte nur dann allseitig wahr aufgefasst, wenn sie unter dem doppelten Gesichtspunkt einerseits einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, andrerseits einer stufenweisen Selbstentwicklung des menschlichen Glaubens im natürlichen Zusammenhang mit der Culturentwicklung überhaupt begriffen wird. Dem Stufengang dieser religiösen Entwicklung hat die wissenschaftliche Betrachtung der Religionsgeschichte in der Art nachzugehen, dass sie weder a priori konstruirt, wovon man jetzt mit Recht nichts mehr wissen will, noch aber auch sich in die zufälligen Aeusserlichkeiten der Geschichte verliert, sondern aus dem Inbegriff der Anschauungen und des Cultus jeder Religion das gemeinsame Wesentliche als das Realprinzip derselben zu erkennen sucht. Von diesem trefflichen Grundsatz gibt Biedermann selber die beste Illustration durch seine Bestimmung des Prinzips des Christenthums:

es ist diejenige Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, wie sie in dem religiösen Selbstbewusstsein Jesu als etwas Neues und darum eine neue Gemeinschaft begründend in die Geschichte getreten und in seiner Bezeichnung als „Sohn Gottes“ bestimmt ausgeprägt ist. Aber dieses Prinzip ist in keiner einzelnen geschichtlichen Form zu einem endgültig abgeschlossenen Ausdruck gekommen, sondern entfaltet sich in der ganzen Geschichte des Dogmas, aus welcher es durch die wissenschaftlich sichtende Arbeit des theologischen Denkens zu ermitteln und zu reinem begrifflichem Ausdruck zu bringen ist. — Wie Biedermann diess im Ganzen seiner „christlichen Dogmatik“ gethan hat, kann nicht mehr Gegenstand dieser Darstellung sein. Dass dieselbe ein meisterhaftes Werk von bleibendem Verdienst für die theologische Wissenschaft ist, wird von allen kompetenten Beurtheilern anerkannt und kann auch dann nicht in Frage gestellt werden, wenn man den gegen dasselbe erhobenen Einwänden eine relative Wahrheit zugestehen müsste.

Zu dem auch bei so gediegenen Hegel'schen Religionsphilosophen, wie Vatke und Biedermann, noch nicht ganz überwundenen abstrakten Idealismus bildet ein interessantes Seitenstück der energische, aber nicht minder einseitige Realismus von Karl Christian Planck, der in seinem ersten Werke*) schon sich als Gegner der Hegel'schen Logik, welche das Reale in's Bewusstsein, also in sein Gegentheil auflöse, und als Freund der Schelling'schen Naturphilosophie bekundet hat, mit welcher er freilich auch, trotz alles seines Protestes gegen die leere Begriffsphilosophie, doch das apriorische Construiren des Wirklichen mittelst einiger abstrakten Kategorieen („Centrum und Peripherie, Differenzirung und Concentrirung“ und dergl.) noch ganz und gar gemein hat. Er geht davon aus, dass als Grundlage einer wahren realistischen Weltanschauung die Erkenntniss der wirklichen Natur an die Stelle der bisherigen rein religiösen oder halb religiösen und halb philosophischen Anschauung der Natur treten müsse. Die religiöse Naturanschauung war darum die erste, weil es von

*) „Die Weltalter. I. System des reinen Realismus 1850. II. Das Reich des Idealismus oder zur Philosophie der Geschichte 1851.“ Ausser diesem gehört von seinen zahlreichen Schriften hierher besonders noch sein letztes Werk: „Testament eines Deutschen. Philosophie der Natur und der Menschheit.“ Herausgeg. von Carl Köstlin 1881.

Anfang nicht das objektive denkende Betrachten, sondern die Beziehung der Dinge auf seinen eigenen Willenszweck gewesen ist, was Denk- und Gefühlsweise, die ganze Weltanschauung des Menschen bestimmte. Weil er die Dinge nur nach ihrem Verhältniss zu seinem Wollen und Zweck auffasste, so dachte er nicht daran, dass ihre Ordnung auf einer natürlichen inneren Nothwendigkeit beruhe, sondern sah in der gegebenen Ordnung der Dinge nur wieder das Walten eines gegenständlichen Willens, in welchem er eine fördernde oder verneinende Macht über seinen eigenen höchsten Zweck und ein demgemässes bestimmendes Gesetz für sein Handeln anschaute. Planck definirt hiernach die Religion als das vom Bewusstsein des praktischen Weltgesetzes bestimmte Leben oder Bewusstsein des Verhältnisses, in welchem die gegebene Ordnung der Dinge als waltender Wille zu seinem eigenen menschlichen Zwecke steht. Eben darin aber, dass diese die Dinge nach ihrer praktischen Beziehung auffassende Anschauungsweise noch keine Ahnung hat von den natürlichen, innerlich nothwendigen Bedingungen und Gesetzen alles Seins, liegt nach Planck die Einseitigkeit und Unwahrheit der rein religiösen Anschauungsweise, die insofern noch ein gewisser selbstischer Idealismus ist, als sie den eigenen Willenszweck des Menschen zum Mittelpunkt der Welt macht. Sie bedarf daher der ergänzenden Correktur durch die entgegengesetzte, rein wissenschaftliche Auffassung der Welt oder durch die denkende Erkenntniss der ursprünglichen innerlich nothwendigen Bedingungen alles Seins. So wie überhaupt der blosse Wille für sich noch selbstisch blind ist und erst durch das Denken sein leitendes Auge und das Gesetz seines Handelns erhalten muss, so soll auch die geschichtliche Entwicklung der Menschheit aus dem einseitig praktischen und gegen das Reale blinden Verhalten ihrer rein religiösen Weltanschauung sich erst durch die selbständige Arbeit des Denkens herausbilden zum unbefangenen Bewusstsein der ursprünglichen, im Wesen der Wirklichkeit selbst begründeten Gesetzmässigkeit alles Seins und damit zugleich zur universell vernünftigen Ordnung ihres eigenen gesellschaftlichen Lebens. Zu jenem will Planck durch seine rein realistische Naturphilosophie, zu diesem durch seine idealistische Geschichts- und Rechtsphilosophie die Anweisung geben. Beide können hier nicht im Einzelnen dargestellt, sondern nur nach ihrem Grundgedanken charakterisirt werden.

Planck will der Weltentwicklung nicht irgend ein freies geistiges Prinzip, gleichviel ob dasselbe religiös oder philosophisch bezeichnet werden möge, voraussetzen, ebensowenig aber die Materie im gewöhnlichen äusserlich atomistischen Sinn, da aus jenem nicht das reale und aus diesem nicht das geistige Sein zu erklären wäre. Er will vielmehr den Urgrund der Dinge als Indifferenz von Idealem und Realem denken, näher als „die selbstlose unfreie reine Einheit aller Theile mit dem Ganzen“, wie sie sich in den ewigen Grundformen der Natur: der centripetalen Schwere und den in die ganze Peripherie sich ergiessenden Licht- und Wärmestrahlen ursprünglich darstelle; in dem Naturgesetz der selbstlos unfreien Einheit liege aber schon der Keim zu der über die blosse Naturform hinausgehenden Entwicklung, die in der selbständig freien Einheit des geistigen und sittlichen Daseins ihr von Anfang erstrebtes Ziel als Gegenbild des Anfangs erreiche. Dass aber der Anfang selbst noch nicht geistig gedacht werden könne, soll nach Planck aus dem konsequent vollzogenen Gedanken der „Wirklichkeit“ folgen, die eben als solche das Gegentheil der blossen Gedankeneinheit sein müsse, also der stetige reine Unterschied des Neben- und Nacheinander oder des Raumes (der Ausdehnung) und der Zeit, des Aussereinander- und Zusammenseins. Die nun folgende naturphilosophische Construktion der Weltentwicklung mittelst der Dialektik dieser inhaltsleeren Kategorieen hat indess ebensowenig Einleuchtendes, als jene grundlegende Deduktion derselben aus dem Begriff der Wirklichkeit. Von grösserem Interesse ist dagegen die Geschichtsphilosophie Planck's.

Den Anfang der Menschheit denkt er (mit Schelling) als Zustand friedlicher Unschuld in ungeschiedener Einheit mit der Natur und in gleichmässiger, wenn auch unfreier und unentwickelter Culturordnung, das religiöse Bewusstsein als ungetheiltes Gefühl der Abhängigkeit von dem einen Willen des Naturganzen. Mit der Zersplitterung der anfänglich friedlichen Ordnung in die vielen selbstisch besonderen Willen ging dann auch das ursprüngliche religiöse Naturgefühl über in den Glauben an übernatürliche, zauberische Willensmächte hinter und über der erscheinenden Natur. Die Erhebung über die unfreie Gebundenheit dieses endlichen natürlichen Zweckbewusstseins durch die erlösende Offenbarung des einigen wesentlichen sittlichen Zwecks ist der tiefste Kern aller geschichtlichen Religionen. Insbe-

sondere wurde beim Volk Israel das lebhafteste Bewusstsein von der Gebundenheit und Nichtigkeit der selbstischen Zwecke zum Ursprung der geistig befreienden Wahrheit, des einigen sittlichen Willenszwecks oder des ethischen Monotheismus. Der geschichtliche Offenbarungscharakter dieser Religion bestand darin, dass die höhere geistige Wahrheit aus dem Widerspruch des unmittelbar natürlichen Zweckbewusstseins hervorbrach und dieses unter Kampf und Widerstreben zu sich heranzog, wobei das, was eigentlich dem eigenen Wesensgesetz des Geistes selbst entstammte, naturgemäss als ein „Jenseitiges“ gegenüber der einseitigen Beschränktheit des natürlichen Bewusstseins erschien. Und ebenso war es wieder beim Anfang des Christenthums der Widerspruch des alttestamentlichen Bewusstseins, seine peinvolle Entzweiung in göttlich sittlichen und menschlich nationalen Zweck, woraus als letzte versöhnende Consequenz die reine ungetheilte Hingabe an den göttlichen Zweck selbst und damit die Gewissheit des gekommenen Himmelsreichs hervorbrach. Nothwendig musste dieses höhere Bewusstsein zur Gewissheit einer neuen Offenbarung oder versöhnenden That Gottes werden. Aber der Inhalt derselben lag noch durchaus in dem durch sie gegebenen neuen Verhältniss des Menschen zu Gott. Wie von Anfang der Religionsgeschichte, so zeigt sich auch auf diesem ihrem Höhepunkt das ewige im Wesen des Geistes liegende Gesetz der Freiheit als die erlösende Macht, welche den widerstrebenden endlichen Willen über sich selbst erhebt. In dieser thatsächlichen Lösung des alten Widerspruchs und vollen Versöhnung mit Gott lag für Jesus die Kraft zu diesem neuen Verhältniss und liegt überhaupt die innere sachliche Kraft der erlösenden Offenbarung. „Nicht etwa die Person eines sündlosen und vollkommenen Erlösers ist es, von welcher nach dem Bewusstsein Jesu selbst die neue und versöhnende Kraft ausgeht, sondern nur das durch ihn verkündigte Evangelium selbst. Darin eben liegt der Vorzug dieses anfänglichen Offenbarungsbewusstseins, dass es noch in seinem geschichtlichen und innerlich nothwendigen Ursprung feststeht, und dass darum in ihm die echt menschliche Stellung Jesu und die entscheidende Bedeutung nicht der Person, sondern des durch sie verkündigten allgemeinen Offenbarungsinhaltes noch von selbst festgehalten ist, dass sie noch nicht, wie zuerst bei Paulus durch ein späteres dogmatisches Bewusstsein abgeändert ist.“ Aber obgleich Jesus durch sein neues

sittliches Bewusstsein und durch seine höchste That des sittlichen Opfertodes der Schöpfer eines neuen geistigen Lebens geworden ist, so blieb dieses doch zunächst noch in einseitiger idealistischer Innerlichkeit und Jenseitigkeit befangen, der wirklichen Welt und ihren natürlich sittlichen Aufgaben abgewandt, wobei die menschliche Bildung dem einseitigen religiösen Idealismus gegenüber in ebenso einseitig weltlichem, selbstisch und national beschränktem Realismus sich ausbildete. Daher muss die weitere Entwickelung auf eine Versöhnung und Durchdringung der beiden Seiten: des religiös-sittlichen Centrums und der Peripherie weltlicher Bildung hinzielen. Das Reich des zweiten Adam, diese scharfe christliche Antithese gegen das natürliche Zweckbewusstsein des Alterthums, muss übergehen in das des dritten Adam, in welchem erst das Bewusstsein seine Einigung mit der Natur und ihren Aufgaben als rein sittliche, vom Geist aus gesetzte und nicht mehr über die Naturbedingungen idealistisch hinausgestellte Versöhnung erkannt und vollzogen haben wird. Einen bedeutenden Schritt zu diesem letzten Ziele voller sittlicher Versöhnung des Menschen mit seinem eigenen Wesens- und dem allgemeinen Weltgesetz hat zwar der Protestantismus gethan, aber doch ist auch er noch auf halbem Wege stehen geblieben und hat daher den Gegensatz des resoluteren Katholicismus nicht zu überwinden vermocht, wie Planck in einem Ueberblick über die gesammte Culturgeschichte der Neuzeit nachzuweisen sucht.

An diese Geschichtsphilosophie schliesst sich dann als Ergebniss derselben „das Evangelium der Menschheit“ oder die Entwicklung des religiös-sittlichen Zukunftsideals. Planck schildert dasselbe als allseitige Ueberwindung des unwahren und unheilvollen Dualismus zwischen dem Religiösen und dem Weltlichen oder Natürlich-Sittlichen. „Das Christenthum vollendet seine eigene, rein sittliche und geistig universelle Wahrheit nur dadurch, dass es auch von jenem letzten unwahr jüdischen Reste sich frei macht, dass es aus jener naturlosen Jenseitigkeit zur ganz und wahrhaft gegenwärtigen Versöhnung wird. Gerade in dieser letzten Einigung mit der Natur erst wird es ebenso zur rein sittlichen (nicht mehr selbstisch idealistischen) Erhebung über sie, wie es sie zur wahrhaft weihevollen und geistdurchdrungenen Heimath des Menschen macht.“ Als Weg zu diesem Ziele bezeichnet er die volle wissenschaftlich objektive Erkenntniss der Natur und ihrer

Bedingungen und die volle Einordnung des eigenen Ich und der gesammten Gesellschaft in die reinen Naturbedingungen alles Lebens, wozu, wie er glaubt, auch der volle Verzicht auf die idealistische Hoffnung persönlicher Fortdauer oder Unsterblichkeit gehöre, an deren Stelle die rein sittliche Erhebung über das selbstisch sinnliche Dasein zur inneren unaufheblichen Freiheit und selbstlosen Bethätigung der Liebe in der universellen Kulturarbeit der Gesellschaft treten soll, da nur die vom Geiste aus gesetzte sittliche Bethätigung, nicht aber ihr für sie selber schon vorausgesetztes und gegebenes Fortbestehen der des Geistes wahrhaft würdige Zweck sei. — Abgesehen von diesem Punkt, in welchem Planck's realistische mit Biedermann's idealistischer Metaphysik zusammentrifft, berührt sich die Geschichtsphilosophie des erstern weitaus am nächsten mit der Krause'schen, wie denn namentlich die socialethischen Ideen Planck's wesentlich dieselben sind wie die Krause's. Und eben in dieser geistvollen Geschichtsphilosophie, in dieser scharfsinnigen und nüchternen Beurtheilung geschichtlicher Entwicklungen und dieser kühnen, weitschauenden Entwerfung von praktischen Zukunftsidealen scheint mir auch die beachtenswerthe Bedeutung Planck's zu liegen, wogegen seine Metaphysik und Naturphilosophie von problematischem Werth sein dürfte.

Mit Planck hat J. Frohschammer*) gemein den Schelling'schen Ausgangspunkt und die Ablehnung des theologischen Problems, die Beschränkung wenigstens der philosophischen Untersuchung auf die reine Immanenz; aber er unterscheidet sich von jenem und tritt auf die Seite der realidealistischen Spekulation dadurch, dass er neben dem realen Weltprinzip, das er als Ursein und Urkraft bezeichnet (warum nicht einfacher?), ein ideales Formprinzip annimmt, welches er die „Weltphantasie“ nennt, ein plastisch-teleologisches, gesetz- und zweckbestimmendes Gestaltungsprinzip, welches sich mit dem Gestaltbaren (Materiellen) ursprünglich durchdrang, bis allmälig eine Scheidung zwischen beiden eintrat, womit der Weltprozess eingeleitet war, der im höheren psychischen Organismus ein geistiges Material errang, an welchem die Kraft des Geistes unmittelbar in

*) „Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses“ 1887. „Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache“ 1883.

geistiger Selbstthätigkeit sich erprobt. Während bloss mechanisch wirkende Kräfte für Erklärung des ganzen Weltprozesses zu wenig, ungenügend wären, ist ein direkt göttlicher Schöpfungsakt, der ictu und actu Alles auf einmal fertig ins Dasein gerufen haben soll, zu viel und nicht mit der Thatsache des Weltprozesses im Einklang; dieser erklärt sich nach Frohschammer am besten als allmäliges Hervorgehen der individualisirenden Gestaltungen aus einer ursprünglichen keimartigen Synthese (Indifferenz) der idealen Schaffenspotenz und ihres materiellen Substrats. Ob diese dem Werdeprozess der Welt, speciell der Erde immanente schöpferische Potenz oder Weltphantasie selbst ewig, unanfänglich sei oder vielmehr uranfänglich gesetzt durch eine höhere göttliche Macht, das hat Frohschammer als eine rein metaphysische Frage zunächst aus dem Kreise seiner natur- und geschichtsphilosophischen Forschung ausgeschlossen; doch gibt er hierüber bei Besprechung des idealen Gottesbewusstseins der Zukunft Andeutungen, die zur Ausfüllung jener Lücke dienen können.

Nachdem der Naturprozess in der Bildung des Menschen das von Anfang erstrebte Ziel — denn er ist geleitet von der teleologischen Tendenz, die ihm immanente Rationalität in der Realisirung eines vernünftigen Bewusstseins zu offenbaren — erreicht hat, ist es zunächst die subjektive Phantasie, diese individualisirte und potenzirte Erscheinung des objektiven Weltprinzips, welche den urgeschichtlichen Prozess der Bildung der Sprache, Religion und Sitte leitet und das freie geschichtliche Handeln vorbereitet. Den Ursprung der Religion will Frohschammer in dem Glauben an die fortlebenden Seelen der Verstorbenen und in dem Cultus derselben finden, sodass man behaupten könne, aus dem Tode sei hauptsächlich das geistige Leben ursprünglich hervorgegangen; auf der nächsten Stufe sei dann durch einseitige Bethätigung der noch ungebildeten subjektiven Phantasie der Glaube an übernatürliche, willkürliche Wirkung von Gespenstern oder dämonischen Wesen oder Zaubermächten überhaupt entstanden, deren Sitz und Kraft man in bestimmten Gegenständen lokalisirt gedacht habe — der sogenannte Fetischismus; dagegen soll der polytheistische Glaube an die allgemeinen grossen Naturmächte oder die himmlischen Götter erst später auf einer schon fortgeschrittenen Entwicklungsstufe aus der idealen Symbolisirung der Naturerscheinungen durch die ästhetische Phantasie entsprungen sein. In dem Ueberblick über die

geschichtliche Entwicklung der Religion bietet sich reichliche Gelegenheit, die Phantasie als wesentlichen Bildungsfaktor des religiösen Bewusstseins auf allen seinen Stufen nachzuweisen, wobei doch auch eine relative Vernünftigkeit ihrer Gebilde schon durch den Zusammenhang der subjektiven Phantasie mit der objektiven oder mit dem rational-teleologischen Weltprinzip gesichert bleibt. Als die Aufgabe der Gegenwart bezeichnet Frohschammer, ähnlich wie Planck, eine neue Entwicklung des religiösen Bewusstseins durch Reinigung desselben von den Resten überwundener früherer Bildungsstufen und Zurückführung auf den einfachen geistigen Kern der Frömmigkeit Jesu. „Die im Lichte einer überwundenen Wissensstufe festgestellten Dogmen und die noch auf Zauber- oder Wunderwesen gegründeten Cultusakte können in die neue Religion keine Aufnahme finden; dagegen das Christenthum Christi selbst enthält in der That schon das Wesentliche der Religion der Zukunft, denn wenn auch die Gottesvorstellung, die ihm zu Grunde liegt, theoretisch und angesichts des grossen Weltprozesses nicht vollkommen Genüge thun kann, so ist sie doch praktisch für religiöse Gesinnung und sittliches Verhalten vollständig entsprechend und ausreichend: in der Religion der Zukunft hat die Gottes- und Nächstenliebe ebenfalls die höchste entscheidende Geltung und Bedeutung.“

Im Anschluss an die spätere Schelling'sche Spekulation, auch an Jakob Böhme, Oettinger, Baader und andere Theosophen, ist die „Philosophie des Christenthums“ von Ch. H. Weisse geschrieben. Sie will sich auf den Boden der religiösen Erfahrung stellen und von hier aus die Religion, speziell das Christenthum, spekulativ begreifen; die Methode soll nicht die reine Dialektik, die Selbstbewegung des reinen Begriffs sein, die nur in der Wissenschaft der reinen Daseinsmöglichkeit oder in der Metaphysik am Platze sei, nicht aber in den realphilosophischen Erkenntnissgebieten; hier sei es die von der subjektiven Denkbewegung zu unterscheidende Bewegung im Objekte, die Genesis des realen Inhalts, zu dessen Darstellung die genetische Methode erforderlich sei. Wir erkennen hierin, ganz wie beim spätern Schelling, das völlig berechtigte Streben, den abstrakten Idealismus der apriorischen Dialektik realistisch zu korrigiren; aber gelungen ist diese berechtigte Intention hier sowenig, wie bei jenem; vielmehr verfiel auch

Weisse, um der Scylla des abstrakten Idealismus zu entgehen, in die Charybdis des mythologischen Phantasirens. Aehnlich, wie der spätere Schelling, konstruirt auch er das Wesen der Gottheit als einen Werdeprozess, in welchem Gott aus der Potenz der reinen Idee sich zur Aktualität als dreifache Persönlichkeit erhoben habe; und zwar soll diess als eigentlicher zeitlicher Entstehungsprozess gedacht werden, welcher dem Weltanfang vorausgegangen sei, da Gott, ehe er an äussere Thätigkeit denken konnte, erst mit sich selber innerlich habe fertig werden müssen. Demgemäss wird dann auch die Schöpfung als eine Reihe zeitlich anfangender und succedirender Akte beschrieben, deren erster die Bildung der Materie durch Hingabe der göttlichen Willenskraft an die Gestalten der göttlichen Imagination gewesen sei, wie Weisse mit Böhme und Baader lehrt. Sofern nun in dieser Materie, als dem entäusserten Willen Gottes, der zu seinem persönlichen Willen in Gegensatz getreten, eine eigene Spontaneität kreatürlichen Daseins liege, welche zur seligen Innerlichkeit Gottes im Widerspruch stehe, so findet Weisse in der Materie den naturnothwendigen Grund der Uebel und des Bösen, die Gott nicht willkürlich und mit einemmal aufheben, sondern nur allmälig durch die fortschreitende Schöpferthätigkeit seines Liebeswillens in Ordnung und Wohlgefühl umwandeln kann. Darum schliesst sich an den Schöpfungsprozess, welcher der zeitlichen Kosmogonie zu Grunde liegt, als seine Fortsetzung auf höherer Potenz der Prozess der Menschwerdung Gottes an, welcher in der Religionsgeschichte zur realen Erscheinung kommt.

Ueber diese gibt Weisse, im nahen Anschluss an Schelling's Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, manche geistvolle Gedanken. Den Anfang der Religion denkt er ähnlich, wie dieser, als ein im tiefsten Kern geistiges und sittlich gehaltvolles, obwohl weder theoretisch noch praktisch bestimmtes, zwischen Einheit und Vielheit, Geistigkeit und sinnlich-symbolischer Gestaltung fluktuirendes Gottesbewusstsein, welches sich ebensowohl zum Monotheismus, wie zum Polytheismus entwickeln konnte und entwickelt habe, jenes in Israel, dieses in den übrigen Volksreligionen. Wie von Anfang der mythologische Bewusstseinsprozess im engsten Zusammenhang mit dem realen Leben, besonders mit der weltgeschichtlichen Völkerbildung gestanden, so geht auch die Ausbildung der Mythologie, wie Weisse glaubt,

stets parallel mit der sittlichen Durchbildung des specifisch religiösen Gehalts; ihr Fortschritt beruht darauf, dass die bildende Phantasie den sinnlichen Anschauungsstoff, mit dessen Aneignung sie ihr Werk begonnen, immer völliger umschmilzt in die von der Naturerscheinung unabhängige, freie Form der Persönlichkeit, womit dann die physikalische Bedeutung der Mythen zurücktritt hinter die ethische, die zwar von Anfang nicht ganz fehlte, doch erst allmälig zur überwiegenden wird. Ebendarin offenbart sich die auch schon den heidnischen Religionen innewohnende Gotteskraft der Erlösung und Heiligung, die nach Weisse keineswegs den im engeren Sinne sogenannten Offenbarungsreligionen als ausschliessliches Eigenthum beigelegt werden darf, wenngleich sie der mosaischen Gesetzgebung und besonders der Prophetie Israels in hervorragendem Grade eigenthümlich ist, sofern hier die mythologische Imagination zurücktritt hinter die volksgestaltende und geschichtebildende Energie des sittlichen Willens. Der schon durch die vorchristliche Religionsgeschichte sich vorbereitende Prozess der Menschwerdung Gottes vollendet sich aber erst in der Verwirklichung der „Sohnmenschheit“ in der Person Jesu, in welchem sich die religiöse Erfahrung zur Vollkraft einer inneren Offenbarung steigerte, welche die geschichtliche Gottesoffenbarung im menschlichen Geschlecht erst auf den Gipfel ihrer Vollendung erhebt, indem sie die volle Wahrheit des Gottesbegriffs erstmals in der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins umfasst und in einem persönlichen Dasein das Bild der Gottheit rein und vollständig darstellt. Aus der Anschauung seines Inneren entsprang die Idee Jesu von einer zur göttlichen Sohnschaft gesteigerten und verklärten Menschheit; der „Sohn des Menschen“ wurde ihm aus einer geschichtlichen zugleich zu einer idealen Person, nämlich zur „Gesammtheit und Einheit der Gotteskräfte innerhalb der Menschheit, welche auf Christus hin und von ihm aus dasselbe Urbild der Menschheit schöpferisch gestalten, das uns im historischen Christus persönlich entgegentritt“. Diese fortwährende Verwirklichung der idealen Menschheit nach dem Urbild des persönlichen Menschensohnes Christus ist die Gemeinde des „Himmelreiches“. Weisse nennt diese Idee „die grösste, die je in eines Menschen Sinn gekommen ist“, weil sie die beiden anderen: Gott als Vater, der Mensch als Sohn in sich schliesse. Aus seiner eigenthümlichen Gottes- und Weltanschauung hat Jesus die völlig neue Idee des Reiches gebildet, nach

welcher es nicht mehr ein Reich äusserer nationaler Herrlichkeit, sondern eine innerliche Gegenwart in den Tiefen des Gemüthslebens und dabei doch ein Reich, d. h. eine lebendige, in unablässiger organischer Entwicklung begriffene Gesammtheit ist. Es ist nicht einsamer Besitz des Einzelnen, sondern eine Gemeinschaft, deren Glieder wie mit dem Haupt so auch unter einander durch das gemeinsame Bewusstsein der Gotteskindschaft verbunden sind. Das Dasein des Himmelreiches ist die wahre Kirche, sofern sie eins ist mit der allumfassenden Heilsgemeinschaft, deren Grenzen nicht bloss über jede konfessionelle Kirchengesellschaft, sondern sogar über das historische Christenthum, ja über die irdische Menschheit hinausgehen. „Nicht bloss die Kirche der Reformatoren, nein auch die Kirche ist in Wahrheit noch die evangelische, welche als ihre Glieder im Geist und in der Wahrheit oder als Bürger des göttlichen Reiches auch Solche erkennt, deren persönlicher Heilsglaube auf einer anderen gegenständlichen Grundlage ruht, ja zu deren Kunde vielleicht nicht einmal der Name des Heils gedrungen ist sowie auch dessen nicht, den die Christenheit als die Quelle ihres reineren, volleren und gründlicheren Heilsbewusstseins verehrt.“ Der heilbringende Glaube ist nicht das Fürwahrhalten bestimmter kirchlicher Dogmen, sondern „die reine und rückhaltslose Hingabe des Gemüths an jede gute Gabe, die von oben kommt und deren Darbietung an Menschen überall durch Menschen vermittelt wird, gleichviel in welcher Gestalt und unter welchen Namen sie auch dargeboten werde. Wo irgend in der Menschheit, oder wo sonst es Geister gibt, diese Gesinnung des Vertrauens und der Hingebung an die im Innern sich irgendwie offenbarende Gottheit sich findet, da ist ein, wenn auch noch unbewusster und kindlicher, Glaube, welcher ein Band lebendiger Heilsgemeinschaft unter den Geistern knüpft und zum Glied der unsichtbaren Kirche oder des Himmelreiches macht.“ Das bestimmte Bewusstsein dieser entscheidenden Wahrheit ist das Realprinzip der christlichen, näher evangelischen Kirche. Das erste Erwachen dieses Bewusstseins war für die Menschheit dasselbe, was für den Einzelnen das Erwachen des Bewusstseins, das ihn der Kirche einverleibt, also der Moment der menschheitlichen Wiedergeburt. Als der Erste, in dem dieses Bewusstsein aufgegangen und von dem aus es sich in allen Anderen weiter entzündet, ist Christus der Vertreter des Menschengeschlechts

im göttlichen Reich und die volle Offenbarung Gottes, das Fleisch gewordene Wort.

Weisse's Religionsphilosophie, wie sie in seiner „Philosophie des Christenthums“ und seinen „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ dargestellt ist, sucht ebenso, wie Vatke und Biedermann, das Christenthum als die geschichtliche Verwirklichung der göttlichen Idee der Menschheit zu verstehen, als Wirkung einer göttlichen Offenbarung zwar, aber nicht einer einmaligen und unvermittelt vom Himmel gefallenen übernatürlichen Thatsache, sondern einer durch die Geschichte herabgehenden Entwicklung der göttlichen Anlage der Menscheit in dem wachsenden Bewusstsein ihrer Sohnschaft Gottes, welches in Christus erstmals zum kräftigen persönlichen Selbstbewusstsein und damit zum Realprinzip einer Gemeinschaft geworden ist, in welcher das sittliche Ideal der Menschheit auf religiöser Grundlage sich stetig weiter verwirklicht. Die engste Beziehung also der spekulativen Idee auf die geschichtliche Erfahrung, und zwar mit gleichmässiger Betonung des persönlichen und des gemeinschaftlichen Lebens, ferner die unlösliche Verbindung des Religiösen und Sittlichen als der beiden korrelaten Seiten derselben geistlichen Wirklichkeit, die in der gemeinsamen Gebundenheit an Gott ihren transscendentalen Grund, in der wechselseitigen Gebundenheit Aller an einander ihre sittliche Erscheinung hat — das ist der bei Weisse besonders klar hervortretende, aber auch den anderen unter diesem Abschnitt zusammengestellten Denkern gemeinsame Charakter der idealistischen Religionsphilosophie der Gegenwart, von welcher die Theologie noch viel zu lernen haben dürfte.

Dem Philosophen Weisse steht am nächsten der Theolog Richard Rothe, der in seiner „Theologischen Ethik“ ein grossartig angelegtes System der christlichen Wahrheit dargestellt hat. Seine Absicht geht darauf, das Christenthum als die vollendete Einheit des religiösen und sittlichen Lebens der Menschheit aus den obersten Prinzipien der Spekulation abzuleiten. Diese Absicht behält ihr Recht und die konkrete Darstellung des christlich-sittlichen Lebens bei Rothe behält ihren bleibenden Werth, wenn man auch gegen seine spekulative Methode die begründeten Einwürfe erheben kann, dass sie noch zu sehr im Hegel'schen Apriorismus befangen sei, und dass sie durch

die Unterscheidung von philosophischer und theologischer Spekulation von vorneherein einen Dualismus statuire, dessen Folgen sich durch das ganze System hindurchziehen. Er geht aus vom Begriff des Absoluten, als des schlechthin Durchsichselbstbestimmten, der causa sui. In diesem Begriff findet Rothe, wie Schelling und Weisse, den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit; Gott ist also zunächst reine Potenz, bestimmungsloses indifferentes Wesen. Aus diesem verborgenen Grund erhebt sich in zeitloser Entwicklung die Aktualität Gottes in doppelter Form, als Persönlichkeit und Natur. Mit dem göttlichen Ich ist aber unmittelbar auch sein Nichtich gesetzt, und zwar als ideales, bloss gedachtes unwillkürlich, aber als reales, gesetztes Sein durch freie Selbstbestimmnug, welche die physische Nothwendigkeit aus- und nur die moralische der Liebe einschliesst. Diess von Gott seinem Ich entgegengesetzte und so realisirte Nichtich soll die Materie sein, wobei Rothe uns freilich nicht über die Schwierigkeit hinwegzuhelfen weiss, wie ein reines Nichts durch einen blossen Willensakt zu einer so soliden Realität verwandelt werden könne, wie die Materie in diesem System sich ferner erweist. Als selbstgesetzte Schranke seiner Absolutheit kann Gott sie nicht einfach nur bestehen lassen, sondern muss sie zum Objekt seiner aufhebenden Thätigkeit machen. Diese Aufhebung kann aber, da das Dasein des Nichtich Gottes doch in gewissem Sinn eine Nothwendigkeit ist, nicht in einfacher Negation desselben bestehen, sondern sie besteht darin, dass Gott in sein Nichtich, die Materie, sein göttliches Ich, den Geist, hineinsetzt und dadurch ersteres zu seinem andern Ich, zum kreatürlichen Geist erhebt. Und eben diess Aufheben der ungöttlichen Materie durch Bildung derselben zum Organ des göttlichen (beziehungsweise Gott ähnlichen) Geistes, diess Vergeistigen des geistlosen Seins ist der fortgehende Schöpfungsprozess; er kann insofern aufgefasst werden als eine fortgehende „Weltwerdung“ oder, noch konkreter seinem eigentlichen Endziel nach, „Menschwerdung Gottes innerhalb des materiellen Daseins“; ebenso aber auch, sofern ja doch die Materie dabei das Substrat aller Formbildungen ist, als „Prozess der Entwicklung der Kreatur aus sich selbst heraus“, wobei jede folgende Kreatur durch alle vorangehenden zwar vermittelt ist, aber prinzipiell verursacht doch nur durch die dem ganzen Prozess innewirkende Schöpferkraft Gottes. Insofern also die göttliche Schöpferthätigkeit auf jeder Stufe an die vorangehenden Geschöpfe als ihre Vermitt-

lungen und in letzter Instanz an die Materie als ihr Substrat gebunden ist, ist sie keine rein absolute. Eben darauf beruht das Unfertige jeder Weltstufe und die jeweilige Unvollkommenheit jedes Weltzustandes; alles Defekte in der geschöpflichen Welt, das sich als Uebel fühlbar macht, zuletzt auch seine geistige Zuspitzung im Bösen, als dem konträren Gegensatz gegen den göttlichen Geist, stammt sonach in letzter Instanz von der noch nicht aufgehobenen und nie ganz aufgehobenen Materie, dieser an sich nichtigen primitiven Kreatur, ohne die Gott nicht zu schaffen anfangen, mit der er nicht zu schaffen vollenden kann. Auf jeder Schöpfungsstufe bleibt, auch wenn eine Weltepoche ihren Abschluss gefunden hat, doch immer noch eine Schlacke unüberwundener Materie als Niederschlag des vorangegangenen Vergeistigungsprozesses übrig, welcher eine neue Schöpfungsepoche fordert und für dieselbe nicht bloss das Material sondern auch zugleich das Bindemittel der Continuität mit den vorangehenden Epochen bildet. Daher löst sich die starre Ruhe der kirchlichen Eschatologie bei Rothe ganz ähnlich, wie bei seinem alten Geistesverwandten Origenes, in eine endlose Reihe neuer Weltschöpfungen, in einen ewigen Prozess zeitlich succedirender Entwicklungsstufen auf.

Mit diesen kosmologischen Grundgedanken hängt aber auch die Auffassung der sittlichen Bestimmung der Menschheit auf's engste zusammen. Dasselbe, was für Gott Gegenstand seines successiven Schaffens ist, die Aufhebung der Materie nach ihrem Gegensatz zum Geist, die Vergeistigung des materiellen Seins, bildet auch die sittliche Aufgabe für die Thätigkeit der kreatürlichen Persönlichkeiten: Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit durch die aus der Selbstbestimmung der letztern hervorgehende Bestimmung der erstern. Darin liegt als formales Prinzip: die Erhebung der Persönlichkeit aus der natürlichen Unfreiheit oder materiellen Bestimmtheit zur vollen Freiheit in sich selbst, die Autexusie, welche den moralischen oder persönlichen Charakter alles Handelns bedingt. Das materiale Prinzip aber ist: Aneignung der Natur an die Persönlichkeit zu ihrem dienstbaren Organismus mittelst der mannigfachen sittlichen Bearbeitung der Welt; der seiner selbst Herr gewordene kreatürliche Geist soll auch Herr werden über die ganze Welt. In dieser Ueberwindung der Natur durch und für den Geist besteht der sittliche Prozess, in welchem sich der göttliche Schöpfungsprozess also in zweiter Potenz

und in endlich-persönlich vermittelter Form fortsetzt. Und eben darum, weil das menschlich-sittliche Handeln an sich schon die Fortsetzung des göttlich-schöpferischen Thuns, der göttliche Weltzweck identisch ist mit des Menschen sittlichem Zweck, darum ist das Sittliche nach Rothe an sich und in seiner Normalität eins mit dem Religiösen und umgekehrt. Ist das Sittliche formal ein Handeln aus dem Wesen der Persönlichkeit und material ein Behandeln der Natur für den Zweck der Persönlichkeit: so ist es zugleich ein Handeln aus der Gemeinschaft Gottes, weil aus der bestimmenden Einwirkung der Urpersönlichkeit auf die werdende menschliche Persönlichkeit, und ein Handeln für den persönlichen Zweck Gottes, nämlich für seine Einwohnung als Persönlichkeit im kosmischen Sein; kurz, die sittliche Bestimmtheit des Selbstbewusstseins und der Selbstthätigkeit vollzieht sich als zugleich Gottesbewusstsein und Gottesthätigkeit. Daraus folgt nach Rothe, dass das Religiöse seine Wirklichkeit nur hat am Sittlichen, das Mass des Einen auch das des andern ist und normaler Weise beide, Sittlichkeit und Frömmigkeit, sich decken. Eine blosse sittlich leere Frömmigkeit ist eine contradictio in adjecto, eine unwirkliche, gespenstige Frömmigkeit, leere abstrakte Form der Frömmigkeit ohne irgend einen wirklichen Inhalt. Insbesondere die christliche Frömmigkeit fällt in concreto schlechthin zusammen mit der reinen und vollen Sittlichkeit und eben desswegen fällt auch ihre Gemeinschaft, die christliche Kirche, in ihrer Vollendung schlechthin zusammen mit der vollendeten sittlichen Gemeinschaft, dem Staat. Die Bestimmung der Kirche und des Kultus, im Staat und im Kulturleben allmälig aufzugehen, ist die praktische Consequenz der Anschauung, dass die Frömmigkeit allen ihren konkreten Inhalt nur an der Sittlichkeit habe.

Nahe verwandt mit Rothe's Spekulation ist die Religionsphilosophie von Carl Schwarz*). In der Gotteslehre schliesst er sich an die neuschellingische Schule an, deren Spekulation er übrigens massvoller und besonnener, als es sonst auf dieser Seite geschieht, sich aneignet. Sein Religionsbegriff sucht eine Vermittlung zwischen dem Schleiermacher'schen und dem Hegel'schen: mit jenem betont er die mystische Unmittel-

*) „Das Wesen der Religion". 1847.

barkeit und centrale Innerlichkeit der religiösen Funktion; aber mit diesem will er die Unmittelbarkeit nicht als starre, bewegungslose und die Vermittlung ausschliessende, abstrakte Indifferenz fassen, sondern als lebendige und fruchtbare Einheit, welche schon die Gegensätze der übrigen Funktionen in sich birgt und dieselben daher nicht bloss aus sich nothwendig heraussetzt, sondern auch wieder in sich zur höheren Einheit, zur vermittelten Unmittelbarkeit, zur reichen, mit dem mannigfachen sittlichen Lebensinhalt erfüllten Innerlichkeit aufhebt. Eben diese Bewegung der unmittelbaren Religiosität nach den zwei Seiten hin, durch die Vorstellung und das Dogma einerseits, durch die Praxis des Kultus andererseits, schildert dann Schwarz in höchst geistvoller und vielseitig anregender Weise. Er zeigt, wie diese unreinen Zwischengestalten des Wissens und des Thuns, die dogmatische Reflexion und die darauf gebaute religiöse Praxis, die Uebergangsstufen bilden zum reinen Wissen der Wissenschaft und reinen Thun der konkreten Sittlichkeit; wie sie als Mittel für die Darstellung des Innern nicht Selbstzweck sein können, daher, wo sie diess zu werden suchen, der organische Prozess des religiös-sittlichen Lebens in's Stocken kommt und die Religion abstirbt, wo nicht ihr lebendiger Geist die starren Formen reformatorisch zerbricht. Diesen Kampf zwischen der zum dogmatischen und kirchlichen Positivismus erstarrten Religion und dem lebendigen Geist der religiösen Mystik wie der autonomen Sittlichkeit hat Schwarz mit brillanter Virtuosität geschildert.

Wie Rothe und Schwarz, so legt auch Moritz Carriere*) ein Hauptgewicht auf die Entfaltung des Religiösen in der sittlichen Weltordnung und Geschichtsentwicklung. Er definirt die Religion als vertrauensvolle Hingabe des Gemüths an das Göttliche, Uebersinnliche, Ewige. Der blosse theoretische Glaube an Gott wird erst damit zur Religion, dass das Selbstgefühl sich in Gott und Gott in sich erfasst, diese Gottinnigkeit macht ihr Wesen aus; noch wichtiger aber ist der ethische Faktor, dass der Mensch seinen Willen mit dem göttlichen eint, die Selbstsucht in der Liebe überwindet und damit

*) „Die sittliche Weltordnung" 1877. „Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung und die Ideale der Menschheit" 3. Aufl. 1870.

die Schranken zwischen Endlichem und Unendlichem aufhebt. Der Begriff vom Göttlichen ist erst das Dritte, zwar nicht gleichgültig und mit fortschreitender Kultur an Tiefe und Klarheit wachsend, aber nicht das Wesentliche. Der Quell der Religion ist die Vernunftanlage des Menschen; die äussere Noth gab überall nur die Anregung zur Ausbildung der Vernunftidee des Göttlichen. So zeigt dann auch ein Gang durch die Weltgeschichte nicht bloss die Allgemeinheit der Religion, sondern auch als ihren durchgängigen innersten Kern den Glauben an die sittliche Weltordnung. Dadurch hat sie, wo sie irgend im Herzen eines religiösen Genius mächtig und klar hervorbrach, befreiend und beseligend auf die Menschheit gewirkt, wie sehr auch freilich überall ihr süsser Kern in die harten Schaalen des Aberglaubens und Pfaffenthums eingehüllt worden ist. Carriere's Gottesbegriff ist spekulativer Theismus: Gott die unendliche, sich selbst erfassende, im Unterschied sich selbst bestimmende und in sich überwindende Einheit, sich selbst verwirklichende Harmonie, worin „der wahre Monismus", im Gegensatz zum pantheistischen wie materialistischen Monismus, besteht. Jener schliesst den Pluralismus nicht aus, sondern ein, wornach die Welt ein System von Kräften ist, welche in ihrer gesetzmässigen Wechselwirkung die Ordnung des Ganzen hervorbringen. Die Natur und ihr Mechanismus erweist sich als Grundlage einer idealen Welt, indem sie den geistigen Wesen die Mittel und Bedingungen ihrer Selbstverwirklichung gewährt. „Das Eine ist die Kraft, Materie ist ihre Veräusserlichung, Bewusstsein ihre Verinnerlichung, beide also Erscheinung ihres Wesens, das dort an sich, hier für sich ist." Aber die Thatsache der Wechselwirkung der vielen Kräfte wäre unerklärlich, wenn sie nicht zusammengehalten wären in der unendlichen Einheit, welche sie als ihre inneren Bestimmtheiten in sich begreift. So begegnet sich Carriere, der von Hegel ausging, mit Lotze, der von Herbart beeinflusst ist, im gleichen Gedanken des konkreten Monotheismus oder des die Welt nicht ausser, sondern in sich habenden all- und selbstbewussten Geistes. „Gott ist die Einheit in der Allheit als Ich des Universums; wie unser Selbstbewusstsein nur entsteht durch seine besonderen Vorstellungen, so das göttliche Selbstbewusstsein dadurch, dass Gott die Welt aus sich entfaltet und sich als die gestaltende Urkraft in und über ihr ergreift und begreift."

Immanuel Hermann Fichte geht in seiner „spekulativen Theologie“ von der Wirklichkeit aus und schliesst von ihr auf ihren transscendenten Grund. Da kommt er zunächst auf ein ewiges Universum, als die wahre raum- und zeitlose Substantialität, welche der Erscheinungswelt zu Grunde liege und die Urwirklichkeit in allem räumlichen und zeitlichen Dasein bilde. Dieses „ewige Universum“ besteht aus den „Urpositionen oder Monaden“, welche innere Bestimmtheiten des selbstbewussten Willens Gottes sind. Denn sie bilden ein System von auf einander bezogenen Mitteln und Zwecken, also Gedanken, Ideen einer sie einheitlich umfassenden Vernunft oder konkreter eines selbstbewussten Subjekts, denn nur in einem solchen kann die letzte und vollkommene Einheit liegen, auf welche die einheitliche Zweckbeziehung der räumlich-zeitlich getheilten Weltwirklichkeit zurückweist. Aber nicht blosse Ideen können die „Urpositionen“ sein, da ja in ihnen auch Realität und die Kraft der Selbstrealisirung zur Welt des Daseins liegt; also muss neben der göttlichen Vernunft oder Gottes anschauendem Denken auch sein Wille als die Urrealität in den Urpositionen gesetzt sein. Sie sind also die zunächst inneren Sonderungen des einen bewussten Willens Gottes und so bilden sie dem selbstbewusst einigenden Ich gegenüber die „Natur in Gott“. — Diese innergöttlichen Urpositionen bilden nun den Stoff der Weltschöpfung. Diese selbst jedoch denkt Fichte als einen derartigen Akt persönlicher Freiheit Gottes, dass dessen Wesen davon garnicht berührt werde, dass also sowohl die Idee Gottes auch ohne alle Beziehung auf die Welt ganz die gleiche bleibe, wie auch die Welt als ebensogut nicht sein könnend gedacht werden müsse; — eine Anschauungsweise, welche der Gefahr deistischer Abstraktion fast unvermeidlich verfällt. Näher besteht nach Fichte die Schöpfung darin, dass Gott die in ihm an sich zur Einheit zusammengeschlossenen Urpositionen aus diesem innergöttlichen Bande zur Selbständigkeit entlässt, womit sie in räumliche und zeitliche Differenzirungen gegen einander treten und damit die sich selbst verwirklichenden Kräfte des Endlichen werden. Durch ihre Verselbständigung wirken sie nun zunächst zwar als ausser- und ungöttliche blinde Sonderwillen oder Kräfte; aber zugleich wirkt doch auch so noch in ihnen die harmonisirende Macht ihres Ursprungs nach: die Einheit der Urpositionen im ewigen Universum wirkt durch die Besonderung hindurch und bewirkt so auch in der bewusstlosen

Natur die immanente Zweckmässigkeit, als das erscheinende Abbild der urbildlichen Harmonie der göttlichen Idealwelt. Aber mit der Verselbständigung der Urpositionen zu endlichen Kräften ist nur erst der Grund zur Welt gelegt; die Schöpfung vollzieht sich nach diesem Anfang als fortgehender Prozess, in welchem Gott in immer höherer Steigerung den Weltzweck, die Einheit der urbildlichen Welt, den in Gegensatz und Spannung gegen einander gerathenen Weltwesen einbildet. Die Schöpfung geht so über in Erhaltung und Vorsehung und diese selbst ist nichts anders als die steigernde Schöpfung oder immer völligere Einigung der Gegensätze des Endlichen.

Gustav Theodor Fechner*) geht als spekulativer Naturforscher vom Standpunkt der Naturbetrachtung aus und schreitet mittelst Analogie-Schlusses vom unmittelbar Gegebenen zum Ferneren und Fernsten, vom kleinsten Kreis zum grössten. Dabei führt ihn der Schluss von den Mikro- auf die Makroorganismen dahin, dass er auch die Erde und die andern Weltkörper für beseelte Wesen von höherer geistiger Stufe, für Halbgötter und Mittelwesen zwischen Gott und unserer Art hält, worin er die Wahrheit der biblischen Angelologie findet. Wie die Menschengeister zusammt allem übrigen Erdenleben als Momente im Einen bewussten Erdgeist einbegriffen sind, so ist der Erdgeist zusammt allen andern siderischen Geistern im Einen bewussten Weltgeist oder in Gott einbegriffen. Das Verhältniss Gottes zur Welt denkt Fechner nach Analogie des Verhältnisses unseres einheitlichen Geistes zur Totalität der ihm einbegriffenen höheren und niederen Funktionen und Zustände, insbesondere das Verhältniss der Natur zu Gott wie das unseres Leibes zu unserem bewussten Ich: die Natur ist so wenig selbst Gott, als sie von Gott getrennt oder ausser Gott ist, sie ist „die äussere Seite oder Erscheinung, Aeusserung Gottes“; Gott ist ebenso über der Natur, wie unser bewusstes Ich über unserem Leib ist; „nur muss dieses Ueber nicht mit einem Ausser verwechselt werden“. Die schöpferische Thätigkeit Gottes besteht darin, dass er in sich selbst Unterschiede setzt, welche man ihrer allgemeinsten Grundlage nach in den elementaren Bewegungsphänomenen (Aetherbewegungen) finden kann, aus welchen

*) „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits“ 1851. „Die drei Motive und Gründe des Glaubens“ 1863.

dann die vernünftige Ordnung der Welt entwickelt wird; darin besteht die fortgehende Schöpfung, die also eine stete Selbstentwicklung Gottes ist, in welcher er sein inneres Wesen, sich selbst zur Erscheinung bringt; die Welt ist die objektive Selbsterscheinung Gottes. Aus der Analogie mit dem endlichen Geist wird auch das Dasein des Uebels in der Welt erklärt: wie Vieles in uns und durch unser niederes Leben bewirkt, dennoch nicht von unserem vernünftigen Willen gewollt ist, so ist auch das Uebel der Welt (einschliesslich des moralisch Bösen) zwar wie alles Daseiende in Gott und durch ihn, aber nicht durch seinen (oberen) Willen, vielmehr ist es der Grund, gegen den sich die Kraft und Thätigkeit seines oberen Willens selbst stemmt, um es zu heben und zu heilen, zu versöhnen und zum Guten zu wenden. Diesem Willen, das Disharmonische zur Harmonie in sich selber aufzuheben, entspricht, weil er seines Ziels stets sicher ist, auch das Gefühl dieser Harmonie des Ganzen oder die Seligkeit Gottes. Doch schliesst auch diese obere Lust Gottes eine untere Unlust nicht aus, die er in und mit uns Menschen und den anderen empfindenden Wesen mitfühlt. So ist auch das Leiden, das sonst als Vorrecht des Endlichen betrachtet zu werden pflegt, ein wirklich empfundenes Moment des göttlichen Lebens selbst, nur aber insofern in ihm anders als in uns, „als er auch zugleich die Wendung und die Lösung und den Ueberschlag in Lust vorausfühlt“; es ist wohl in ihm, aber nur als überwundenes Moment, welches das Einssein Gottes mit sich im Ganzen nie aufhebt, vielmehr in dieser absoluten Harmonie aufgehoben wird.

Zum Geistvollsten, was die apologetische Literatur aufzuweisen hat, gehört ohne Zweifel Fechner's Schrift über „die drei Motive und Gründe des Glaubens“ (1863). Der Glaube an die höhere Welt Gottes und der Geister beruht auf drei Motiven, deren keines auf das andere zurückzuführen ist, keines aber auch für sich allein wirksam ist, sondern aus deren mannigfachem Mit- und Gegeneinanderwirken das ganze Glaubensresultat der Menschheit erwachsen ist und sich fortwährend erhält und fortbildet. Das erste ist das historische Motiv der Mittheilung durch Andere, der Ueberlieferung, welches, wie für alles geistige Leben, so auch für das religiöse den Grund und Ausgangspunkt für alle persönliche Aneignung bildet. Aber das Ueberlieferte kann nur soweit dauernden Bestand haben,

als es durch innere bleibende Gründe gestützt wird. Diese sind in der Religion von zweierlei Art: das praktische Bedürfniss und die theoretischen Vernunftgründe. Fechner weist sehr schön nach, wie der religiöse Glaube trotz aller seiner Unvollkommenheiten, aus welchen freilich im Einzelnen auch mancherlei Uebel entspringen, im Ganzen doch für die Individuen wie für die Gesellschaft von unersetzlichem Segen und geradezu praktisch nothwendig ist, weil der Einzelne wie die Gesellschaft in ihm den allgemeinsten und bindendsten Halt und den höchsten leitenden Zielpunkt findet. Entspricht aber der Glaube einem unabweislichen Bedürfniss der menschlichen Natur, so liegt darin schon auch eine Gewähr seiner Wahrheit: „Wir würden den religiösen Glauben nicht brauchen, wenn seine Gegenstände nicht wären. Denn, wenn der Mensch den Glauben daran gemacht hat, weil er ihn braucht, so hat er den Umstand selbst nicht gemacht, dass er den Glauben daran zu seinem gedeihlichen Bestande braucht und demgemäss ihn zu machen durch das Bedürfniss genöthigt ist. Die Erzeugung dieses Glaubens durch den Menschen muss also in derselben realen Natur der Dinge begründet sein, welche den Menschen mit seinen Bedürfnissen erzeugt hat. Es hiesse aber theils der Natur der Dinge eine Absurdität beilegen, theils läuft es gegen die Erfahrung, soweit sich solche machen lässt, dass die Natur den Menschen darauf eingerichtet hätte, nur mit dem Glauben an Etwas gedeihen zu können, was nicht wäre“. Gleichwohl würden aus blossem praktischem Gesichtspunkt der Glaubensmöglichkeiten nicht minder viele bleiben, als aus bloss theoretischem oder historischem; die volle Gewissheit kann sich nur ergeben aus dem Zusammentreffen aller drei Prinzipien. Das theoretische Prinzip des Glaubens aber darf weder in leeren Begriffen gesucht werden, wie von den Idealisten geschieht, noch in der nackten Erfahrung, wie Empiristen und Materialisten wollen, sondern in vernünftigen Schlüssen aus dem Ganzen der Erfahrung auf deren nothwendige Voraussetzungen, also durch einfache Fortsetzung desselben denkenden Verfahrens, auf welchem alles unser Wissen auch auf begrenzten Gebieten beruht. Wäre freilich die Welt unserer Erfahrung von Gott völlig getrennt und Gott mit nichts in der Welt vergleichbar, wie so viele sich's denken, dann wäre allerdings kein Schluss möglich von ihr auf ihn, vom Abschluss unserer kleinen geistigen Welt in unserem Ich auf den Abschluss der ganzen

geistigen Welt in einem göttlichen Ich, von der Herrschaft unseres Geistes über einen kleinen Theil der Körperwelt auf die Herrschaft eines göttlichen Geistes über die ganze Körperwelt. Aber zu einer solchen Scheidung zwischen Gott und seinen Geschöpfen liegt ebensowenig ein praktisches Motiv als ein theoretischer Grund vor. Vielmehr mit demselben Recht und nach derselben Analogie, nach welcher wir aus unserer eigenen Seele, die wir allein aus unmittelbarer Erfahrung wissen, auf die andern Seelen und Geister unserer Erscheinungswelt schliessen, werden wir auch weiterhin annehmen, dass über alle Einzelheiten in der grossen Geisterwelt ein einiges bewusstes und wollendes Ich übergreife, welches Grund der Einheit, Ordnung und planvollen Entwicklung des Gesammtlebens der Geister sei, die also ebenso in Gott leben, weben und sein müssen, wie unsere Gedanken und Gefühle in unserem Ich sind. Hierauf stützt sich auch der Glaube an unsere Unvergänglichkeit, sofern die Geister in Gott ebenso erhalten bleiben, wie die Gedanken in unserer Erinnerungskraft unzertrennlich vom Leben unseres Ich aufbewahrt sind; wobei Fechner den psychologischen Bedenken gegenüber erinnert an unsere „gründliche Unkenntniss der Grundbeziehungen von Leib und Seele", mit deren Aufhellung die Zukunft noch einen zur Zeit verborgenen ungeheuren Schatz religiöser Einsichten zu heben haben werde.

Was endlich die Frage nach dem Ursprung des Gottesglaubens betrifft, so bemerkt Fechner darüber sehr fein, dass derselbe allerdings auf göttlicher Offenbarung beruhe, aber nicht auf äusserer, sondern auf innerlicher, oder doch nur insofern auch äusserlicher, als sie durch die göttliche Zeichensprache in der Natur ähnlich vermittelt war, wie die erste Offenbarung der Eltern an die Kinder durch die Sprache der Geberde noch vor der des Wortes geschieht. Die Natur war von Anfang danach angethan, den Menschen eine Macht über der seinigen anerkennen zu lassen, und solange er den eigenen Geist noch nicht abstrahirt vom Körper dachte, da er beides Anfangs gar nicht unterschied, war auch kein Anlass, den Geist von der Natur zu abstrahiren, die Sonne, die am Himmel geht, für weniger lebendig zu halten, als sich, der auf der Erde geht; nur für mächtiger, erhabener, glänzender musste er sie halten; so konnte er den Donner, den Sturmwind, die Meeresfluth nicht für unlebendig, sondern nur für ein mächtigeres Leben halten, als das seinige; die Abstraktion, die zwi-

schen Naturkraft und Geisteskraft unterscheidet, war ihm noch ganz unmöglich. Fühlte er sich aber einmal unter dem Einfluss höherer Mächte, so musste natürlicherweise das Bedürfniss den Menschen dazu treiben, mit diesen Mächten sich auch in ein zusagendes Vernehmen zu setzen, wobei ihn dann die Analogie seines Benehmens gegen höherstehende Menschen leitete. So wirkte also schon zur Entstehung der Religion das theoretische und praktische Motiv zusammen; und sofern die Natur wie der Mensch in Gott lebt und Gott in beiden wirkt, so war der Natureindruck und das praktische Bedürfniss im Grunde nur die doppelseitige Urwirkung Gottes auf die in ihm geschaffenen Wesen, d. h. also: die Entstehung des Gottesglaubens war Wirkung göttlicher, durch Natur und Menschenseele vermittelter Uroffenbarung. — Diese Theorie vom Ursprung der Religion, so einfach wie tiefsinnig, dürfte wohl den Nagel auf den Kopf treffen.

Der nächste Geistesverwandte Theodor Fechner's ist Hermann Lotze*); an Feinheit der empirischen Beobachtung und an Grossartigkeit der spekulativen Combination jenem ebenbürtig, hat er vor Fechner die behutsamere Vorsicht der nüchternen kritischen Reflexion voraus. Wie Fechner seine Weltansicht vom Schelling-Hegel'schen Stamme herleitet, dabei aber auch eine Kohle aus Herbart's Asche auf seinem Herde gehabt zu haben bekennt, so ist auch Lotze von Weisse's Schellingianismus zwar ausgegangen, hat aber beim Studium der Naturwissenschaften die Nothwendigkeit erkannt, den idealistischen Monismus der Spekulation durch einen pluralistischen Realismus zu ergänzen, der sein Vorbild indess mehr an Leibniz' Monadologie als an Herbart's Realenlehre hat. Lotze hat selbst auf's entschiedenste dagegen protestirt, für einen Herbartianer gehalten zu werden, da er vielmehr gegen diese Philosophie eigentlich eine unbesiegbare Antipathie habe. In der That unterscheidet sich auch seine Philosophie

*) Seine Religionsphilosophie ist nach seinem Tode nach Diktaten seiner Vorlesungen herausgegeben worden (Leipzig, Hirzel, 1882). Von seinen sonstigen Schriften gehört hierher besonders „Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie", 1. Aufl. 1856—1864, 3. Aufl. 1876—1880. — Vgl. Edmund Pfleiderer: Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, 1882. O. Caspari: Herm. Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie, 1883.

von der Herbart'schen in kardinalen Punkten. Während für diese die strengste Scheidung zwischen Metaphysik und Ethik eigenthümlich ist, setzte Lotze beide vielmehr in einer an J. G. Fichte anklingenden Weise in so engen Verband, dass die Metaphysik auf der Ethik beruhen und in der Idee des Guten den letzten Grund auch des metaphysisch und logisch Wahren finden soll. Und während die Herbart-sche Metaphysik ausschliesslich reiner Pluralismus ist, neben welchem die Gottesidee eigentlich gar keinen Raum hat, weshalb sie nur mittelst praktischen Postulats in äusserster deistischer Verkümmerung gehalten werden kann, so geht hingegen Lotze's Metaphysik zwar vom Pluralismus aus, hebt diesen aber schliesslich so entschieden in absoluten Monismus auf, dass hier die Gottesidee gerade den unentbehrlichen Abschluss der ganzen metaphysischen Welterklärung bildet. Diess hängt endlich zusammen mit einer Grundverschiedenheit in der Fassung der einfachen Wesen: während Herbart von denselben alle Veränderung, alles Wirken und Leiden verneint, besteht nach Lotze ihr Wesen vielmehr gerade darin, die Träger, Ausgangs- und Zielpunkte alles Wirkens und Leidens zu sein, weshalb er sie mit Leibniz als seelische Wesen bezeichnet, die sich selbst entwickeln, indem sie in der Veränderung ihrer Zustände ihr identisches Sein behaupten; nur aber, dass diese Entwicklung nach Lotze nicht, wie nach Leibniz, eine bloss innere Folge von Zuständen jeder einzelnen Monade ohne reale Abhängigkeit von den andern ist, sondern ein reales Wirken auf Andere und Leiden von Andern. Die reale Wechselwirkung also zwischen den seelischen Monaden ist der Differenzpunkt, der die Lotze'sche Monadologie ebensowohl von der Leibniz'schen wie noch mehr von der Herbart'schen unterscheidet.

Eben diese reale Wechselwirkung der Monaden ist nun auch der Stützpunkt für Lotze's metaphysischen Gottesbeweis. Statt, mit dem kosmologischen Beweis, voreilig das Unbedingte, ehe noch dessen Einheit festgestellt ist, mit dem Vollkommenen zu identificiren, oder, mit dem teleologischen Beweis, von einer dem Zweifel unterliegenden Zweckmässigkeit der Welt auszugehen, sollen wir nach Lotze einfach durch die Thatsache, dass überhaupt ein Weltlauf vorliegt, in welchem Ereignisse sich nach Gesetzen verketten, uns auf die nothwendige Einheit des substantiellen Weltgrunds führen lassen. Denn eine Wechselwirkung nach allgemeinen Gesetzen lässt sich aus einer ursprünglichen

Vielheit von einander unabhängiger realer Wesen nicht erklären, weil unbegreiflich ist, wie auf eine Veränderung im Einen eine entsprechende Veränderung im Andern gesetzmässig folgen müsste, wenn sie nicht durch ein gemeinsames Band vermittelt wären. Das Vermittelnde kann aber nicht ein allgemeines Gesetz sein, das ja nicht zwischen, ausser und über den Dingen existirt, sondern es muss ein ganzes, alle Einzelnen in sich schliessendes reales Wesen sein, welches durch jede Veränderung in einem seiner Theile, die es unmittelbar als seinen Zustand in sich erfährt, zur Erzeugung eines zweiten kompensirenden Ereignisses in einem andern Theil veranlasst wird, so dass also das, was uns als transeuntes Wirken eines Dinges auf das andere erscheint, in der That nur ein immanentes Wirken des einen allumfassenden Wesens in sich selber ist. Dieser Begriff des Absoluten ist nun aber ein Grenzbegriff, der eine letzte Thatsache zur Begreiflichkeit der Welt postulirt, ohne dass näher erklärt werden könnte, wie das Absolute es anfängt, sowohl Eines und unbedingt, als zugleich Vieles zu sein, das einander gegenseitig bedingt; das Verhältniss der Einzelwesen zum Absoluten kann nicht nach seinem Werden erklärt, sondern nur als ewig seiendes Verhältniss der Unselbständigkeit und Unterordnung vorausgesetzt werden. Wohl aber lässt der auf diesem Wege gewonnene Begriff des Absoluten selbst nähere Bestimmungen zu. Das absolute Weltprinzip kann weder als Materie gedacht werden, was ein dunkler und widerspruchsvoller Begriff ist, aus welchem sich die geistige Welt nie erklären liesse; noch auch als unbewusster Geist, da unbewusste Geisteszustände nur als Hemmungen und Schranken eines bewussten Geisteslebens bei einem endlichen Geisteswesen vorkommen, an sich aber der Begriff des Geistes den des Bewusstseins in sich schliesst. Der Sehnsucht des Gemüths, in Gott das Höchste als Wirklichkeit zu denken, kann keine andere Gestalt des Daseins als die der Persönlichkeit genügen. Mit dieser steht nach Lotze auch das andere nothwendige Moment des Gottesbegriffs, die Unendlichkeit oder Unbeschränktheit durch Anderes, in keinem Widerspruch; denn es ist nicht so, dass das Ich erst entstünde durch den Gegensatz zu einem ausser ihm seienden Nichtich, sondern weil es an sich schon seiner Realität in sich selbst inne ist, stellt es sich auch in Gegensatz zum Nichtich. Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes erfordert also nicht die Annahme

eines Realen ausser ihm, durch das er beschränkt wäre, sondern nur die Erzeugung einer Vorstellungswelt in ihm, zu welcher er als zu seinen Zuständen sich im Gegensatz befindet; aber allerdings ein Verlauf und eine Bewegung des Vorstellens, worin etwas erlebt wird, gehört nothwendig zum Begriff einer Persönlichkeit und ist also auch bei Gott als anfangslose und ewige Thatsache anzunehmen. Lotze's Gottesbegriff ist also spekulativer Theismus, der sich ebensosehr vom populären (deistischen) Theismus wie vom Pantheismus unterscheidet. Er gebraucht den Begriff der „Persönlichkeit", um Gott als selbstbewussten Geist und wahres Ich zu bezeichnen, aber er will ihn keineswegs als „ausserweltliche Persönlichkeit", die den endlichen Geistern als Einzelwesen koordinirt wäre, gedacht wissen, sondern als das allumfassende Eine Ganze, welches alle Einzelwesen, also die Welt des endlichen Seins in sich, nicht ausser sich hat, sowie wir unsere Vorstellungen und Empfindungen als wechselnde Zustände in uns haben, die wir von unserem einigen und beharrlichen Ich unterscheiden. Es ist diess ganz dieselbe Ansicht, wie wir sie eben vorhin bei Fechner und früher schon bei Krause gefunden haben, welcher dafür den Ausdruck: Panentheismus brauchte (S. 382); ob hierauf der Begriff der „Persönlichkeit" anwendbar sei, ist eine untergeordnete Frage der Terminologie, über welche sich zu echauffiren man nachgerade aufhören dürfte. Viel ernstlicher, als über diesen Ausdruck, könnte man mit Lotze darüber zu rechten sich versucht fühlen, dass er allzu idealistisch den Dingen jede eigene Wirklichkeit im Unterschied vom Gedanken Gottes abspricht und die Schöpfung nur darauf bezieht, dass Gott eine Geisterwelt entstehen lässt, in welcher sein Weltgedanke als die Erscheinung einer sie äusserlich umgebenden und von ihr wahrnehmbaren Stoffwelt vorgestellt wird. Es erinnert in der That ganz an den älteren Fichte, wenn wir bei Lotze lesen, dass die Welt der Sachen nur ein System von Erscheinungen sei, welches Gott einem Geisterreich als Veranlassung seines Handelns und als Gegenstand seiner Wahrnehmung sichtbar werden lässt, indem er den Gedanken, der zuerst sein eigener war, zum Gedanken anderer Geister werden lässt. Leibniz' Monadologie mit ihrer Stufenordnung niederer und höherer Monaden erscheint vergleichungsweise realistischer. —

Mit Lotze's spiritualistischer Schöpfungstheorie hängt seine An-

nahme einer Mehrheit von Welten zusammen, indem Gott verschiedenen Geisterwelten auch verschiedene Weltordnungen erscheinen lasse, von denen die eine nicht innerhalb des Bereichs der andern zu beobachten, dennoch aber ein Uebergang von der einen zur andern möglich sei. Ueber die Wunder drückt Lotze sich schwankend aus. Zugegeben sei zwar die allgemeine Möglichkeit einer Veränderung der inneren Natur der Dinge durch die unmittelbare Einwirkung Gottes; aber was die Wirklichkeit der Wunder betreffe, müsse der Erfahrung ihr grosses Gewicht gelassen werden; nach ihrer Aussage müsse uns jeder plötzliche Eingriff, welcher Natur und Wirkungsweise physischer Elemente änderte, völlig unglaublich sein und zulässig bloss diess, dass in dem Innern der Gemüther durch unmittelbare göttliche Einwirkung Aenderungen geschehen, theils in der Form der Inspiration, welche die Erkenntniss oder Anschauung erweitert, theils in der Form einer Vision, welche nicht vorhandene äussere Thatbestände zu sehen glaubt, theils in der Form einer Stärkung des Willens bis zur Aufopferung. — Besonders charakteristisch für Lotze's teleologischen Idealismus ist seine Bestimmung des Weltzwecks. Derselbe kann nicht in der Herstellung irgend eines Thatbestandes einer Ordnung im Verlauf der Ereignisse, einer Form des Zusammenhangs und der dialektischen Entwicklung gesucht werden, bei welchen formalen Thatsachen man immer fragen kann, warum gerade sie und nicht andere in der Welt sein sollen, sondern nur in der Realisirung der höchsten Werthe d. h. eines solchen Inhalts, welcher das Gefühl höchster Lust oder Seligkeit gewährt. In einem Liebewillen Gottes ist daher der Grund zu finden sowohl der Schöpfung der Geisterwelt, in deren Innerem die eigene Herrlichkeit Gottes ein unendlich vervielfachter Genuss werden konnte, wie auch der Ordnung der Erscheinungen, die dieses Erzeugniss zu vermitteln im Stande wären. Unter diesem Gesichtspunkt ist dann die einheitliche schöpferische und regierende Thätigkeit Gottes in die unerschöpfliche Production von Formen zu setzen, die auf den vorgesetzten Zweck der allgemeinen Lust berechnet scheinen, deren jede aber unmittelbar einen speciellen Werth darstellt, der für Gott selbst Inhalt einer ganz bestimmten Lust ist und von den endlichen Geistern annähernd nachgefühlt wird. Damit erst erfüllt sich der Begriff des höchsten Prinzips mit lebendigem Inhalt, für den man die allerdings unzureichenden Namen der „schöpferi-

schen Phantasie“, sofern sie Formen hervorbringt, oder des „göttlichen Gemüths“, sofern der Werth dieser Productionen zugleich Gegenstand des göttlichen Selbstgenusses ist, brauchen kann. Diess erinnert an Weisse's Schelling'sche Theosophie, wie wir vorhin an Fichte's ethischen Idealismus und von Anfang an Leibniz' Monadologie erinnert wurden.

So laufen in Lotze's Philosophie die Fäden von verschiedenen Richtungen zu einem bedeutsamen Knotenpunkt zusammen, sie sucht die grössten Gegensätze zur Einheit zu verknüpfen: den Pluralismus und Monismus, den Idealismus und Realismus, den Mechanismus und die Teleologie. Und wenn sich auch nicht verkennen lässt, dass die Verknüpfung und Vermittlung dieser Gegensätze noch manches zu wünschen übrig lässt, so ist doch schon der energische und geistvolle Versuch ihrer Verknüpfung eine hervorragende Leistung, mit welcher der philosophischen Arbeit der Gegenwart und Zukunft die Aufgabe gestellt und die allgemeine Richtungslinie vorgezeichnet ist, innerhalb welcher sich die verschiedenartigen Bestrebungen werden zu bewegen haben, um fördernd und fruchtbar mitzuwirken an der, stets ja nur approximativ zu lösenden, Aufgabe menschlicher Wahrheitserkenntniss.

B) Entwicklung der Religionsphilosophie in England und Schottland.

Zu Anfang dieses Jahrhunderts war der Zustand des religiösen Lebens in England ungefähr derselbe wie in Deutschland: Auf der einen Seite herrschte ein rationaler Supranaturalismus, der den Glauben an die geoffenbarte Religion mit der empiristischen Philosophie Locke's zu vereinigen suchte, indem er durch rationale Gründe die Möglichkeit der Offenbarung bewies und ihre Wirklichkeit auf die äusseren Beweise der biblischen Wunder und Weissagungen stützte, übrigens den Gott der Offenbarung in deistische Ferne rückte und jedes lebhafte religiöse Gefühl als mystische Schwärmerei verwarf; die Nützlichkeitsrechnung, welche die praktische Seite der empiristischen Philosophie bildet, spielte auch im kirchlichen Glauben eine hervorragende Rolle, sei es nun, dass man mehr auf den handgreiflichen Nutzen

der kirchlichen Institution für die gesellschaftliche Ordnung des Diesseits, oder auf den transscendentalen Nutzen der göttlichen Belohnung von Tugend und Rechtschaffenheit reflektirte. Diesem gemüthlos verständigen Glauben der oberen Classen gegenüber hatte das religiöse Bedürfniss der unteren Classen in einer dem Methodismus verwandten Neubelebung des Sünden- und Gnadenbewusstseins Befriedigung gesucht. Aber in dieser „evangelischen Richtung" stand die Lebhaftigkeit des religiösen Gefühls und der Eifer der philanthropischen Thätigkeit so ausser aller Beziehung zum denkenden Bewusstsein der Zeit und zu der theologischen Forschung, dass ein Einfluss von dieser Seite her auf die kirchliche Theologie im Ganzen hier so wenig und noch weniger möglich war wie beim älteren deutschen Pietismus. Um neues Leben und Bewegung in die Theologie zu bringen, dazu bedurfte es erst eines Umschwungs der allgemeinen Denkweise. Dieser vollzog sich in England aus ähnlichen Ursachen wie in Deutschland und theilweise unter dem direkten Einfluss des aus der deutschen Romantik entsprungenen Idealismus.

Der letzte und tiefste Grund dieser durch alle Kulturländer zu Anfang dieses Jahrhunderts hindurchgehenden Umwandlung lag in der Natur des Menschen überhaupt. Nachdem im 18. Jahrhundert der kalte Verstand eine despotische Alleinherrschaft geübt, das Gefühl ausgehungert und die Phantasie geknebelt hatte, machten diese Seiten unserer Natur ihr Recht wieder geltend und erhoben sich gegen die Verstandesherrschaft mit einer leidenschaftlichen Gewalt, die in demselben Grade herrisch und exklusiv wurde, als jene vorher es gewesen war. „Rückkehr zur Natur und zum natürlichen Empfinden!" ward jetzt überall die Losung und Rousseau ward der Prophet der neuen Zeit. Sie fand ihr Echo in den Sturm- und Dranggeistern der schönen Literatur, Herder und Goethe waren ihre Herolde in der deutschen Poesie, wie Wordsworth und Shelley in der englischen. Das Gefühl, das sich liebend in die Natur versenkte, konnte in ihr nicht mehr den todten Mechanismus sehen, zu welchem die sensualistische Philosophie sie erniedrigt hatte, die entgötterte Maschine verwandelte sich wieder in der Gottheit lebendiges Kleid. Aber was die Natur so beseelte, war doch nur des Menschen Seele, die sich in jene hineinversetzte. So konnte der Blick nicht stehen bleiben bei der äusseren Natur, sondern wandte

sich zurück auf die eigene Natur des Menschen und suchte in den Tiefen der fühlenden Seele, in ihrem unbewussten Ahnen und „unaussprechlichen Seufzen“ die Gegenwart eines göttlichen Geistes, das Zeugniss unseres gottverwandten Wesens. So erwuchs aus dem Naturevangelium Rousseau's der philosophische Idealismus Kant's und Fichte's, der religiöse Pantheismus Herder's und Novalis'. Ganz ebenso ging bei Wordsworth das poetische Naturgefühl über in fromme Hingabe an den Gott, dessen Walten wir in uns nicht weniger vernehmen als um uns. War hierbei der Standpunkt zunächst noch ganz derselbe Subjektivismus, wie im 18. Jahrhundert, so führten nun gleichzeitig die Ereignisse der Geschichte einen bedeutsamen Schritt weiter.

Rousseau's Naturevangelium hatte eine antisociale und antigeschichtliche Tendenz gehabt, es galt der Emancipation des selbstherrlichen Subjekts von den Schranken einer veralteten Gesellschaftsordnung. In diesem Sinn war es auch überall zuerst aufgenommen worden. In Deutschland schwärmten die schönen Seelen für die französische Revolution und Schiller schilderte in den „Räubern“ den titanischen Versuch des kraftbewussten Subjekts, die alte Welt zu zertrümmern und eine neue nach eigener Willkür einzurichten. Im selben Sinn hatte der junge Coleridge radikale Freiheitslieder gedichtet und sich mit dem Plan getragen, jenseits des Oceans ein utopisches Gemeinwesen der allgemeinen Freiheit und Gleichheit aufzurichten. Aus diesem allgemeinen Taumel des zuchtlosen und selbstischen Individualismus ward die europäische Welt unsanft aufgerüttelt durch den Donner der Kanonen Bonapartes. Als die kontinentale Gesellschaftsordnung unter der Faust des Cäsaren wie ein Kartenhaus zusammenbrach, da ward es klar, wohin das Prinzip des selbstischen Individualismus, der die Gesellschaft in machtlose Atome zersplittert, führen müsse. Als die nationalen Staaten zum Weltreich des Cäsaren eingeschmolzen werden sollten, da erhob sich allenthalben der nationale Geist gegen den fremden Zwang, da erwachte das Nationalgefühl, welches das 19. Jahrhundert vom Kosmopolitismus des 18ten so scharf unterscheidet. Indem aber die Völker sich in ihrer Eigenart und ihrem Eigenrecht zu fühlen begannen, besannen sie sich auch wieder auf ihre geschichtliche Vergangenheit, versenkten sich liebevoll in die Zeiten ihres jugendlichen Werdens und Erstarkens,

und entdeckten gerade in den Epochen, welche der Rationalismus verständniss- und pietätslos als „Barbarei“ geschmäht hatte, eine Fülle von nationaler Kraft, Tüchtigkeit und Ehre, welche zu der Schwäche und Schmach der Gegenwart einen beschämenden Kontrast bildete. So verwandelten sich dann die Schwärmer für individuelle Freiheit in die patriotischen Freiheitskämpfer der Befreiungskriege und aus der poetischen Romantik ging der auf ernstes Pflichtgefühl und vaterländische Begeisterung gegründete „Tugendbund“ des jungen Deutschlands hervor. Der Kant'sche Imperativ der subjektiven Vernunft erweiterte und vertiefte sich in Hegel's Philosophie zum Bewusstsein der Gebundenheit des Einzelnen an die im Staate verwirklichte objektive Vernunft der Geschichte. Nicht zu opponiren gegen das Ganze, sondern sich selbstlos ihm hinzugeben, nicht dem Staat und seinen Gesetzen zu trotzen, sondern als treuer Bürger sich ihm unterzuordnen und im Wirken für seine allgemeinen Zwecke die eigenen mit zu verwirklichen, das ward jetzt als die wahre, des vernünftigen Menschen allein würdige „Freiheit“ erkannt. Ganz dieselbe Wandlung ging in England vor sich. Während die Jugend der französischen Revolution zujubelte, als es schien, dass vor dem Posaunenton des „natürlichen Rechts“ „temple and tower went to the ground“, erhob Burke seine Stimme als Prediger in der Wüste gegen den Irrwahn der individualistischen Freiheitsidee und zeigte den Widersinn des Versuchs, das Individuum loszureissen von dem Ganzen, aus dem es geworden ist, von der Gesellschaft und ihren geschichtlichen Ordnungen, denen es doch alle seine menschliche Gesittung verdankt. Was der Macht der Beredtsamkeit Burke's nicht gelang, das brachte der Gang der Geschichte zu Stande. Unter der Bedrängniss der Kontinentalsperre und der napoleonischen Kriege erwachte das englische Nationalgefühl, die Sänger der Natur und der Freiheit wurden zu Herolden der Liebe zum Vaterland, der Pietät gegen seine Geschichte, die Walter Scott's Genius in der idealen Verklärung der Dichtung seinen Zeitgenossen wieder zu beleben wusste.

Nun spielt aber in der Geschichte der christlichen Völker die Kirche mit ihren Institutionen, Sitten und Lehren eine so wesentliche Rolle, dass ihr inneres und äusseres Leben gar nicht zu verstehen wäre ohne Berücksichtigung dieses Faktors. Natürlich daher,

dass der neu erwachte Sinn für die geschichtliche Vergangenheit überhaupt auch den Sinn für die Geschichte der Kirche und damit für das Positive und Ueberlieferte in Glaube und Sitte der Völker wieder erweckte. In alledem, was dem kritischen Verstand des 18. Jahrh. anstössig gewesen war, entdeckte jetzt der geschichtlich fühlende Sinn so viele sinnige Symbolik, so viele zarte menschliche Empfindung, naturgemässe Poesie und ahnungsvolle Wahrheit, kurz so viele Nahrung für das hungernde Gemüth und die dürstende Phantasie, dass die Söhne wieder ehrfurchtsvoll zu verehren begannen, was die Väter als werthlosen Aberglauben bei Seite geworfen hatten. So erhob sich aus derselben Romantik, welche mit Rousseau's Naturevangelium begonnen hatte, schliesslich die Neubelebung des religiösen und kirchlichen Sinnes: auf Rousseau folgten Chataubriand und der Italiener Manzoni, in Deutschland Schleiermacher und Neander und der katholisch gewordene Schlegel, in England der Apologet Coleridge, der hochkirchliche Pusey und der katholisch gewordene Newman.

Eine neue Gefühlsweise bedarf immer, um sich dauernd zu behaupten und das Leben eines Volkes allseitig zu beherrschen, einer entsprechenden neuen Denkweise, neuer Begriffe und Gedankenverbindungen als ihrer Hülle und Stütze. In Deutschland hat sie diese gefunden in jener von Kant begründeten idealistischen Philosophie, welche in ihren verschiedenen Ausgestaltungen doch immer das Gemeinsame hatte, dass sie den Menschen mit einer höheren Welt des Geistes verknüpfte und ihm in der bewussten Hingabe an diese das Ziel seiner eigenen Vollendung zeigte. In England hingegen fehlte eine solche Philosophie. Denn die von Locke begründete Populärphilosophie war ja vielmehr der begriffliche Ausdruck der dürren Weltansicht, welche den Menschen an die Welt der Sinne als die alleinige Realität fesselt, das Individuum in sich abschliesst und in der Verfolgung seines Nutzens sein höchstes Ziel setzt, also eben der Weltansicht, gegen welche sich die neuere tiefere Poesie und historische und religiöse Romantik sträubte und empörte. Unter solchen Umständen war es sehr natürlich, dass Anhänger dieser neuen Gefühlsweise in England ihre Waffen zu Schutz und Trutz in der deutschen Philosophie suchten. Wie mannigfach diese auf die denkenden Geister in England eingewirkt hat, wird sich im Folgenden zeigen. Aber

ein fremdes Gewächs blieb sie darum doch immer auf englischem Boden. Eine Philosophie kann aber nur dann auf das kirchliche und theologische Bewusstsein eines Volkes massgebend einwirken, wenn sie in das Gemeinbewusstsein desselben tief genug eingedrungen ist, um die allgemeine Weltanschauung der gebildeten Kreise zu beherrschen. Für die deutsche idealistische Philosophie war dieses in England nicht möglich. Die alte englische Philosophie aber konnte der neuen poëtischen und religiösen Gefühlsweise nicht mehr genügen. So fehlte es dem erneuten religiösen Bewusstsein hier an der unentbehrlichen intellektuellen Stütze und Norm, ohne welche dasselbe sich nicht zu einer bestimmten theologischen Lehrweise auszubilden und die Entwicklung des kirchlichen Gemeingeistes im stetigen Einklang mit dem allgemeinen Volks- und Zeitgeist zu leiten vermag. Hieraus erklärt sich, wie mir scheint, die auffallende Thatsache, dass das kirchliche Leben Englands bis auf die letzten Dezennien herab von dem mächtig fortschreitenden wissenschaftlichen Denken der gebildeten Klassen fast ganz unberührt geblieben ist und dass überall, wo beide zusammentreffen, die Collision so heftig auftritt, dass das ganze Volksgemüth davon erschüttert wird und Manche an der Möglichkeit einer Verständigung verzweifeln. Allerdings hat sich diese Spannung schon in der letzten Zeit einigermassen gemildert und es fehlt gegenwärtig, wie wir sehen werden, nicht an Anzeichen, dass eine neue, dem britischen Genius entsprechende philosophische Weltanschauung im Werden begriffen sei, unter deren Auspicien auch eine Versöhnung von Kirche und Welt, von Theologie und Wissenschaft sich erhoffen lässt.

Ich versuche einen Ueberblick der verschiedenen philosophischen Richtungen nach ihrer Beziehung zu Religion und Theologie zu geben. Dabei ist auszugehen von dem durch Deutschland beeinflussten Idealismus eines Coleridge und Carlyle. Ihm tritt gegenüber die Reaktion des englischen Empirismus in Mill und des schottischen Kriticismus in Hamilton, an welchen sich ein Agnosticismus mehrfacher Art anschliesst. Sodann tritt in systematischer Geschlossenheit der Evolutionismus auf und zwar in doppelter Form: als realistischer auf agnostischem Hintergrund in Herbert Spencer, als idealistischer in den Neuhegelianern Caird und Green, an welche sich endlich die gegenwärtigen Vertreter des spekulativen Theismus anreihen.

Samuel Taylor Coleridge war der richtige Repräsentant der Romantik mit allen ihren Licht- und Schattenseiten: ein Mann von vielseitiger Bildung, feiner Empfindung, lebhafter Phantasie, gewandter Reflexion, aber von mehr sprungweiser und fragmentarischer, als stetiger und konsequenter Denkweise und von auffallendem Mangel an sittlicher Selbstzucht. Er war als jüngerer Mann fanatischer Natur- und Freiheitsschwärmer gewesen; dann, unter dem Eindruck persönlicher und geschichtlicher Erfahrungen ernüchtert, hatte er Ersatz für die gescheiterten Jugendideale in der deutschen Philosophie gesucht, hatte Lessing und Kant, Jakobi und Schelling studirt, und hatte durch Vermittlung des philosophischen Idealismus die Versöhnung mit dem kirchlichen Glauben, welchem er früher völlig entfremdet gewesen war, gefunden; so jedoch, dass er diesen Glauben jetzt nicht mehr auf übermenschliche Autorität, sondern auf das ideale Wesen des menschlichen Geistes selbst zu begründen und als die Vollendung der menschlichen Vernunft zu verstehen suchte. Mit Herder und Schleiermacher sagte Coleridge, dass das Christenthum nicht eine Theorie oder Spekulation, sondern Leben und lebendiger Prozess sei und dass sein Beweis daher nur in der inneren Erfahrung dieses Lebens bestehen könne. Trat er hiermit dem Supranaturalismus der Orthodoxen gegenüber auf die Seite der „Evangelischen“ (der englischen Pietisten), so entfernte er sich andererseits von diesen dadurch, dass er das Christenthum nicht als ein schlechthin nur Uebernatürliches zum Menschlichen in Gegensatz stellte, sondern im geistigen Wesen des Menschen selbst die Keime aufsuchte, die durch das Christenthum zur Vollkommenheit entwickelt worden seien, weshalb auch die Wahrheit des Christenthums nicht im Widerspruch mit der rechtverstandenen Vernunft stehen könne. Ausgeführt hat Coleridge diese Ansichten in dem Buch: „Aids to Reflection“ (1825), freilich nicht in systematischem Zusammenhang, sondern in geistvollen Aphorismen und erläuternden Beispielen, welche zum selbständigen Weiterdenken in der angedeuteten Richtung anregten.

Coleridge legte das grösste Gewicht auf die aus der Kant'schen Kritik entnommene Unterscheidung zwischen dem „Verstand“, als dem Vermögen des Urtheilens nach den Sinnen, und der „Vernunft“, als dem Vermögen der Ideen, welche sich wieder unterscheidet in die spekulative, auf formale oder abstrakte Wahrheit bezogene, und die

praktische, auf aktuelle oder moralische Wahrheit bezogene Vernunft, welche das eigentliche geistige Licht des Menschen bildet. Soweit scheinbar mit Kant ganz einverstanden, gibt jedoch Coleridge der praktischen Vernunft eine über das Moralische hinaus erweiterte Bedeutung, indem er sie, ähnlich wie Jakobi, als Gefühl oder Instinkt für das Uebersinnliche oder — mit Schelling — als intellektuelle Anschauung für geistige Objekte beschreibt. Während der Verstand an die Sinne gebunden ist und daher nur bedingte Urtheile geben kann, ist die Vernunft die Quelle der unbedingten und nothwendigen Wahrheiten, das übersinnliche geistliche Wesen des Menschen, welches mit dem göttlichen Geiste eins ist. Aus der Verkennung dieses Unterschieds und aus der unberechtigten Anwendung des Verstandes auf übersinnliche Objekte stammt der Unglaube. Je mehr das verständige Denken (reasoning) im Einzelnen streng logisch ist, desto mehr wird es im Ganzen unvernünftig. — Solche Sätze, welchen man auch in der deutschen Romantik und Spekulation hie und da begegnet, sind zwar als Proteste gegen einen seichten und absprechenden Rationalismus wohl zu verstehen, aber sie verrathen doch zugleich die bedenkliche Neigung, die verständige Kritik in Fragen der Religion zu unterdrücken. Auch Coleridge ist dieser Gefahr nicht ganz entgangen, wenn er auch besonnen genug war, anzuerkennen, dass die logische Denkbarkeit wenigstens als negativer Kanon bei religiösen Fragen in Betracht komme. Nur die positive Begründung der Wahrheit des Glaubens soll nicht aus theoretischen Beweisgründen, sondern aus der moralischen und geistlichen Natur des Menschen abgeleitet werden. Es ist, wie Coleridge gut bemerkt, das Eigenthümliche des Christenthums, dass es nicht, wie die Philosophie, vom Intellekt aus auf den Charakter wirken, sondern zuerst das Herz reinigen und von da aus auch den Intellekt klären will. Zu bald freilich haben die Lehrer der Kirche diess vergessen. Daher kam der wahre und erste Abfall, als in Synoden und Konzilien die göttlichen Menschlichkeiten des Evangeliums den spekulativen Systemen wichen und die Religion eine Wissenschaft von Schatten unter dem Namen der „Theologie“ wurde, ein Skelet der Wahrheit ohne Leben und Interesse für die Wahrheit der Christen.

Coleridge hat seine Auffassung der christlichen Religion an einzelnen Dogmen (Erbsünde und Erlösung, Taufe, Schriftinspiration)

erläutert. Ueberall zeigt sich dabei das Bestreben, das Dogma soweit zu rationalisiren, dass seine scholastische Schaale preisgegeben wird, ohne doch seinen sittlich-religiösen Kern zu verlieren. Die Verwandtschaft mit der Schleiermacher'schen Theologie, besonders dem konservativen Flügel dieser Schule, fällt dabei in die Augen. Der dogmatische Begriff: „Original sin" wird darauf gedeutet, dass das Böse als Zustand des Willens, welcher Grund aller einzelnen Sünden ist, nicht von aussen verursacht, sondern die eigene That des Willens, also selforiginated sei — freilich mehr die Kant'sche als die biblische und kirchliche Ansicht! Ganz mit Kant sagt Coleridge, dass in Hinsicht der Erbsünde jeder Mensch der Repräsentant aller Menschen, und der Erste in der Zeit, der Adam der Genesis, nur der Typus der Gattung sei, weshalb denn auch alle Behauptungen über die Vollkommenheit des Menschen im Paradies als phantastisch und werthlos zu beseitigen seien. Was ferner die Erlösung betrifft, so ist nach Coleridge ihre Ursache nicht sowohl im Tode Christi, als vielmehr in der Fleischwerdung des weltschöpferischen Wortes in der Person Christi zu suchen. Diese Erscheinung des Göttlichen im menschlichen Leben, Wirken und Sterben des Erlösers hatte zur Wirkung, dass wir aus fleischlichen zu geistlichen Menschen umgewandelt werden und die fortgehende Heiligung durch Christi Wort und Geist erfahren. Die mehrfachen Ausdrücke aber, mit welchen die Apostel diese thatsächliche Wirkung umschreiben, verrathen schon durch ihre Verschiedenheit, dass sie alle gleichmässig nur als Metaphern zu verstehen sind, welche theils der jüdischen Theologie, theils den bei Lesern und Gegnern herrschenden Meinungen entnommen und angepasst sind.

Besonders hübsch und lesenswerth ist die kleine Schrift von Coleridge: „Confessions of an inquiring spirit" (1840), in welcher er die dogmatische Theorie von der Inspiration der heiligen Schrift mit sehr rationellen Gründen bekämpft, unbeschadet seiner Ueberzeugung von dem unvergleichlichen religiös-sittlichen Werth derselben. Er zeigt treffend, dass die biblischen Schriftsteller selbst keinen Anspruch auf die wörtliche Eingebung ihrer Schriften erheben, diese ganze Lehre vielmehr nur aus der jüdischen Theologie stamme und sonach als schriftwidriger Aberglaube zu beurtheilen sei. Es sei ja auch unmöglich, dass unfehlbare Wahrheit in unvollkommenen

und fehlbaren Ausdrücken, wie alle menschlichen Worte und Sätze es sind, mitgetheilt werden könnte. Ueberdies würden wir durch eine solche unnatürliche Annahme nicht nur nichts gewinnen, sondern im Gegentheil nur verlieren. Denn wenn alle die herzerhebenden Aeusserungen menschlicher Herzen, wie wir sie in der Bibel finden, nichts weiter wären als die göttliche Komödie eines übermenschlichen Bauchredners, wenn der Psalmendichter bloss ebenso, wie seine Harfe, ein Instrument des inspirirenden Geistes wäre, so wäre alle Sympathie und Vorbildlichkeit für uns dahin und wir könnten nur in scheuer Beklommenheit und Verwirrung seinen Worten lauschen. Die Bibel ist allerdings fortwährende Quelle und Stütze und Kriterium wahren Glaubens; aber damit sollte man nicht die Behauptung verwechseln, dass sie die einzige Quelle sei und dass sie die christliche Religion nicht bloss enthalte sondern selbst sei, dass sie ein aus Glaubensartikeln bestehendes Bekenntniss sei, welches alle sonstige Regeln und Führer unseres Glaubens unnöthig machen würde. Wenn die Kirche selbst den Kanon aufgestellt hat, dass jeder Theil der Schrift durch den Geist des Ganzen erklärt werden müsse, so ist ja damit schon zugestanden, dass nur der Geist der Bibel, aber nicht die einzelnen Worte und Sprüche derselben das Unfehlbare und Absolute sei. — Man sieht, es ist die Lessing-Herder-Schleiermacher'sche Weise einer zugleich freien und pietätvollen Ansicht von der Bibel, welche Coleridge hier seinen Landsleuten empfiehlt. Dass dieselbe in die englische Kirche zwar nur schwer und langsam, aber doch einigermassen Eingang gefunden hat, beweist das Aufkommen der biblischen Kritik in der englischen Theologie.

Thomas Carlyle war in den einfachsten ländlichen Verhältnissen aufgewachsen als das älteste Kind einer schottischen Handwerker-Familie, in welcher eine schlichte und ernste puritanische Frömmigkeit herrschte. Diese Kindheitseindrücke hatten sich seinem Gemüth so tief eingeprägt, dass sie auch dann noch mächtig in ihm nachwirkten, als er mit den Dogmen der Kirche gebrochen hatte. Dem aufgeweckten grübelnden Verstand des Jünglings, der nach Wahrheit und Klarheit um jeden Preis rang, konnte die Schwäche der herkömmlichen Beweise für das kirchliche Glaubenssystem nicht

verborgen bleiben, und das eifrige Studium der Werke Gibbon's und Hume's, welchem er sich während seiner Edinburger Universitätsstudien widmete, that das Uebrige, um ihn zum entschiedenen Skeptiker zu machen. Aber bei der blossen Negation konnte er sich nicht beruhigen. Er fühlte sich tief unglücklich, als unter dem Einfluss jener Philosophie der Gott des kindlichen Glaubens seinem Bewusstsein entschwunden oder zum müssigen fernen Zuschauer eines mechanisch ablaufenden Universums geworden war und auch der Gedanke der Pflicht aus einem göttlichen Boten und Führer zum irdischen, aus Begierde und Furcht zusammengesetzten Phantasiegebilde sich zu verwandeln schien. Aber sein tiefes Gefühl für Recht und Pflicht wurde der Fels, an dem die Wogen des Zweifels sich brachen. Während sein skeptisch und pessimistisch verdüsterter Verstand ihm in der Welt ein Spiel des Zufalls und Werk des Teufels zeigte, erhob sich sein sittliches Selbstbewusstsein zur Gewissheit der unzerstörbaren Freiheit des Geistes als des Herrn der Welt. Damit gewann „das ewige Ja" den Sieg über „das ewige Nein". Es war diess die individuelle Wiederholung desselben Prozesses, welcher um eine Generation früher in der deutschen Philosophie sich vollzogen hatte, als die durch die Kritik des Verstandes zerstörte Welt des kindlichen Glaubens aus der eigenen Brust des Menschen als sittlichen Vernunftwesens wieder aufgebaut wurde, als das sittliche Selbstbewusstsein sich zur idealen Welt unserer Denker und Dichter erweiterte. Und nicht bloss in ähnlicher Art, sondern in direkter Abhängigkeit von diesen hat Carlyle's Entwicklung sich vollzogen. Er hatte in der kritischen Periode seines Lebens sich eingehend mit Goethe und Schiller, Jean Paul und Novalis beschäftigt; Uebersetzungen aus ihren Werken waren seine ersten literarischen Veröffentlichungen. Goethe besonders wusste er sich zum grössten Dank verpflichtet. Unter dem vielen Schönen, was er über ihn geschrieben hat, mag eine Stelle aus den Miscellanies als besonders charakteristisch für Carlyle selbst hervorgehoben werden: „Wer es lernen möchte, Ehrfurcht zu versöhnen mit Klarheit, zu leugnen und bekämpfen, was falsch ist, und doch zu glauben und zu verehren, was wahr ist, inmitten tobender Parteien seinen Weg richtig zu finden und für die Welt und in der Welt wirkend sich von der Welt unbefleckt zu erhalten: der blicke hierher (auf Goethe). Dieser Mann wurde sittlich gross, weil er in

seiner Zeit war, was in andern Zeitaltern Manche gewesen sein mögen: ein echter Mensch". —

„Ehrfurcht zu versöhnen mit Klarheit, das Falsche zu leugnen und doch das Wahre zu glauben und zu verehren" — das ist in der That auch die trefflichste Formulirung für Carlyle's eigenes Wesen und Wirken. Ein Gläubiger im Sinn des kirchlichen Glaubenssystems ist er nie geworden, hat vielmehr jederzeit seine Geringschätzung desselben unverholen geäussert, theilweise mit einer Schroffheit, welche bei dem mit dem Alterthum sonst so liebevoll sympathisirenden Historiker befremden könnte, wenn man nicht bedächte, dass eben das kirchliche Glaubenssystem noch nicht der vergangenen Geschichte angehört, sondern auch in der Gegenwart noch immer eine Macht ist, die sich dem nach Klarheit und Wahrheit für sich und Andere strebenden Geist oft genug als hemmende Fessel fühlbar macht. Es ist nicht Irreligiosität, nicht frivole Skepsis, sondern eher ein Stück altschottischen Puritanismus gemischt mit modernem ethischem Idealismus, was ihn unnachsichtig zürnen und schelten macht über allen religiösen Cant, alle zur äusseren Formalität und Convention gewordene Kirchlichkeit. Aber fast noch widerwärtiger und verächtlicher, als diese, ist ihm die leere und aufgeblähte Negation des freigeistigen Skepticismus, Atheismus und Materialismus. In einer seiner meisterhaften Charakteristiken der Gegenwart (mit Fichte's Reden über das Zeitalter vergleichbar) sagt er einmal: „Das Fieber des Skepticismus muss sich austoben und damit zugleich die von ihm verursachten Unreinheiten verzehren, dann wird Klarheit und Gesundheit wiederkehren. Das Prinzip des Lebens, welches jetzt in der äusseren dürren Domäne des Bewussten oder Mechanischen peinlich kämpft, mag sich dann zurückziehen in sein inneres Heiligthum, seinen Abgrund des Mysteriums und Wunders, sich zurückziehen tiefer als je in jene Domäne des Unbewussten, des Unendlichen, und hier schöpferisch wirken. Von dieser mystischen Region und nur von dieser sind alle Wunder, Poesieen, Religionen und socialen Systeme ausgegangen; die gleichen Wunder und höhere noch liegen hier schlummernd und werden, geweckt vom Geiste der Wasser, sich selbst entwickeln." In einem Aufsatz über Diderot zeigt Carlyle, dass dessen mechanischer Materialismus das natürliche Produkt seines dürren logischen Verstandes gewesen sei, dass sich jedoch daraus zwei werthvolle Folge-

rungen ergeben: einmal die Einsicht, dass die auf einen Beweis Gottes ausgehenden Spekulationen der natürlichen Theologie unfruchtbar seien, da man von Zweckurtheilen nichts logisch beweisen, sondern sie nur durch das höhere Licht der Intuition zu erkennen vermöge; sodann die Einsicht in die Nichtigkeit der Hypothese von der Welt als einer Maschine und einem göttlichen Architekten, der aussen sitze und sie konstruirt habe, leite und gehen sehe; der matte Theismus, welcher jetzt den gemeinen englischen Glauben bilde, der Gott da und dort suche, und nur nicht da, wo er allein zu finden sei: inwendig in unseren Seelen — dieser Theismus könne nicht bald genug aus der Welt geschafft werden. Dem theoretischen Eiferer um die Existenz eines fernen Gottes und um seine einmalige äussere Offenbarung ruft Carlyle zu: „Thor! Gott ist nicht bloss dort, sondern hier oder nirgends, in deinem Athem, deinem Thun und Denken, und du wärest weise, darauf zu achten!" „Wer jene göttliche Idee der Welt, die im Grunde der Erscheinungen liegt, nicht anerkennt, der kann keine Erscheinung richtig erklären, und welches geistliche Ding er thun mag, das muss er ungenügend und falsch thun." — Mit der theoretischen Verkehrtheit des klügelnden Verstandes, der die Welt zum todten Mechanismus macht, geht die praktische Verkehrtheit der selbstischen Nützlichkeitslehre Hand in Hand. Dieses blinde Glücksstreben des Menschen, welcher Gottes unendliches Weltall ganz allein für sich beansprucht und daher nothwendig immer enttäuscht und unbefriedigt bleibt, ist die Wurzel aller Uebel. Darum sind gerade Leiden dem Menschen heilsam, weil sie ihn lehren, dass Glück nicht sein höchstes Ziel und Gut sei, dass vielmehr, wie Goethe sagt, mit dem Entsagen erst das Leben eigentlich beginnt. Das Selbst in dir muss vernichtet werden. Liebe nicht dein Vergnügen, sondern liebe Gott! Diess ist „das ewige Ja", worin aller Widerspruch gelöst wird. Wer darin wandelt und wirkt, mit dem steht es gut.

Das ist in kurzen Zügen die Weltanschauung Carlyle's, ein ethischer Idealismus von der Art Fichte's, Herder's und Goethe's. Es ist freilich nicht der gewöhnliche „Theismus", aber es ist ebensowenig ein abstrakter und systematisirter „Pantheismus". Alle solche Formeln und den endlosen Streit um sie hasste Carlyle als etwas ganz Werthloses. Die Hauptsache war ihm, dass man Gott in der eigenen Seele lebendig fühle und sein Walten in Natur und Ge-

schichte ehrfürchtig anschaue und aus diesem Gefühl und dieser Anschauung in selbstloser Hingebung für das Gute wirke. Einer bestimmteren Fassung seiner Weltanschauung bedurfte Carlyle für sich selbst nicht und lehnte sie als hemmende Fessel ab. Aber er war ein zu guter Historiker, um nicht zu wissen, dass die ideale Wahrheit, um zum Glauben einer geschichtlichen Gemeinschaft zu werden, nothwendig der Einkleidung in fassliche Symbole bedarf. Die Formen des kirchlichen Glaubens und Lebens sind ebenso wie staatliche Einrichtungen die „Gewänder“ der Idee; ohne solche Gewänder und geheiligten Gewebe hat, wie Carlyle ausdrücklich sagt, die Gesellschaft noch nie existirt und wird auch nie existiren. Nur verhalte es sich, bemerkt er treffend, mit diesen geistlichen Kleidern ebenso wie mit den leiblichen: man braucht freilich immer welche, aber man kann darum doch nicht immer die gleichen haben. Die Zeit, die so viel zur Heiligkeit der Symbole beitrug, entheiligt dieselben auch wieder. Auch Symbole veralten, wie alles in der Welt seinen Aufgang, Kulminationspunkt und Niedergang hat. Wie in der Vergangenheit immer zur rechten Zeit neue Propheten erstunden, welche als gottbegeisterte Poeten neue Symbole schufen, so werde es auch künftig immer wieder geschehen. Inzwischen könne man auch schon den einen Weisen nennen, der uns sagen kann, wann ein Symbol alt geworden ist, und der es dann behutsam entfernt.

Carlyle hat seine Ansicht von Wesen und Entwicklung der Religion nirgends zusammenhängend dargestellt, — er war eben nicht Philosoph, sondern Historiker — aber aus verschiedenen Stellen seiner Schriften lassen sich doch seine innerlich wohl zusammenhängenden Gedanken darüber entnehmen. Die Religion — so können wir seine Meinung zusammenfassen — ist in jedem Menschen als geistige Anlage vorhanden, als gottgegebene Kraft, das Göttliche in der Welt und im Menschenleben intuitiv wahrzunehmen und in Ehrfurcht und Gehorsam zu verehren. Aber wirklich wird sie nur in der geschichtlichen Gesellschaft, und zwar durch jene führenden Geister, welche als Seher und Propheten das in Aller Seelen schlummernde Unbewusste in klaren Gedanken erfassen und im Wort offenbaren. Ihr Wort weckt die Wahrheit, welche vorher unerkannt, aber geahnt und ersehnt, in den Tiefen der Seelen lag, zum gemeinsamen Bewusstsein, welches sich dann in den Symbolen der Religionsgemein-

schaft verkörpert. Diese sind die unentbehrlichen Mittel, um das Göttliche und Ewige, welches ansich ein unnennbares, schweigendes Geheimniss ist, dem menschlichen Sinn fassbar und anschaubar darzustellen. Eben darum sind sie das heilige Band, welches die Seelen verbindet, gemeinsam anerkannte Sinnbilder und Gewänder des Ewigen und Göttlichen. Aber sie sind nicht selbst das Ewige und Göttliche, sondern, wie sie zeitlich entstanden, so haben sie auch ihre zeitlich beschränkte Dauer. Mit der Zeit veraltend verlieren sie ihren anfänglich verständlichen und heilsamen Sinn, und werden dann zur Maske, zum täuschenden Scheinwesen und zum Hinderniss der Wahrheit und Frömmigkeit. Dann ist's Zeit, sie behutsam zu entfernen und durch neue, aus dem ewigen Quell der Wahrheit, aus den Tiefen des unbewussten, intuitiven Geistes entspringende Symbole zu ersetzen. Schwierig und peinvoll ist aber die Zeit des Uebergangs, wo das Alte nicht mehr verstanden und anerkannt wird und ein Neues noch nicht zum gemeinsamen Bewusstsein und öffentlicher Geltung gekommen ist. Da herrschen dann Zweifel und Verneinung, der nüchterne Verstand setzt seine dürre Logik an die Stelle der schöpferischen Genialität, mechanisirt wird die Wissenschaft, die Gesellschaft, die Welt, und nur einzelne tiefere Geister erkennen unter der Oberfläche des Chaos der Gegenwart die springenden Punkte, aus welchen der schöpferische Geist wieder eine Welt der Ordnung hervorbringen wird, in welcher Ehrfurcht und Klarheit versöhnt sein wird. Einen solchen Propheten einer bessern Zukunft inmitten der verstandesdürren Wüste der Gegenwart hat Carlyle in Goethe erblickt. Wir aber dürfen hinzusetzen, dass er selber auch ein solcher Seher war, der im Lichte der ewigen Ideen nicht bloss die vergangene Geschichte, sondern auch die künftigen Wege und Ziele der menschlichen Geschichte ahnungsvoll und begeistert beleuchtet hat.

Dass Carlyle mit diesen Ansichten unter seinen Landsleuten lange Zeit sehr vereinsamt war, von den Konservativen als radikal, von den Liberalen als Reaktionär verschrieen wurde, ist bekannt und begreiflich. Um so beachtenswerther ist es aber, dass doch schon um die Mitte unseres Jahrhunderts einzelne Männer hervortraten, welche ähnlich wie Carlyle und theilweise von ihm beeinflusst die schärfste Kritik des überlieferten Kirchenglaubens mit echter und tiefer Fröm-

migkeit und Sittlichkeit zu verbinden suchten. Obenan unter ihnen steht Francis Newman, Bruder des kürzlich gestorbenen Cardinals Henry Newman, diesem völlig ebenbürtig an Zartheit des religiösen Gefühls, aber an Tiefe und Schärfe des Denkens und an sittlichem Muth ihm weit überlegen, obwohl die englische Gesellschaft hinter dem formgewandten und social hochgestellten Kirchenmann den freimüthigen und darum unbequemen Ketzer geflissentlich hintangestellt hat. In dem Buch: „Phases of faith“ (1850) zeichnet F. Newman an seinem eigenen religiösen Entwicklungsgang den für unser Zeitalter wahrhaft typischen Prozess, wie ein wahrheitsliebender Geist durch die Logik der Thatsachen genöthigt eine Position des Autoritätsglaubens nach der andern aufgeben muss. Es sind nicht apriorische Voraussetzungen, nicht weltliche Verstandesgründe, nicht spekulative Theorieen, die seinen überkommenen Glauben erschüttern, sondern es ist einfach die Anwendung des gesunden Verstandes auf die Prüfung der vorausgesetzten Autoritäten, woraus sich deren Relativität, Unvollkommenheit, menschliche und geschichtliche Bedingtheit ergibt, und somit ihr Anspruch auf unbedingte Unfehlbarkeit und göttliche Autorität, ihre Fähigkeit also auch, zur letzten festen Stütze des Glaubens zu dienen, hinfällig wird. So wird zunächst die Kirchenlehre, indem sie an der von ihr selbst geltend gemachten Norm der Schriftlehre geprüft wird, als dieser vielfach nicht entsprechend und also unzureichend erkannt. Dann aber geht die Prüfung weiter auch auf die Schrift selbst, vergleicht die eine Erzählung derselben mit der parallelen anderen (z. B. in den Evangelien oder alttestamentlichen Geschichtsbüchern) und findet dabei innere Widersprüche; vergleicht ferner die eine Lehre mit der andern (z. B. Prädestination und ewige Höllenstrafen mit der barmherzigen Liebe Gottes) und findet wieder unvereinbare Widersprüche; vergleicht endlich noch Vorstellungen der Schrift mit zweifellosen Wahrheiten der Wissenschaft (z. B. Astronomie, Geologie, Weltgeschichte) und muss wieder die Fehlbarkeit der Schrift anerkennen. Wollte man sich aber mit den Unitariern von der ganzen Schriftlehre auf die Lehre Jesu als letzte feste Autorität zurückziehen, so wäre erst wieder historisch aus den Ueberlieferungen zu ermitteln, was die echte Lehre Jesu gewesen sei, was mit voller Sicherheit nicht geschehen kann; es würde sich dabei immer wieder zeigen, dass es ein sichselbst auf-

hebender Widerspruch ist, auf der Basis des freien Kriticismus ein System der Autorität aufrichten zu wollen. Es sind, wenn einmal die grossen fundamentalen Fragen der Religion aufgeworfen wurden, nur zwei Lösungen möglich: entweder, wir folgen dem inneren Gesetz in Vernunft und Gewissen und lassen das äussere der Autorität bei Seite oder umgekehrt. Die mittlere Haltung des kirchlichen Protestantismus, welcher einerseits Unterwerfung der „stolzen Vernunft" unter die unfehlbare Autorität des biblischen „Gottesworts" fordert, andererseits wieder gegen die Autorität der Kirche sich auf das Recht des individuellen „Gewissens" (d. h. doch auch der Vernunft) beruft, ist eine Inkonsequenz, und das Gefühl derselben ist's, was viele Protestanten nach Rom treibt. — So gewiss diese Sätze Newman's logisch unanfechtbar sind, so ist doch ein wesentlicher Punkt von ihm hierbei übersehen: dass nämlich die zum richtigen Urtheilen befähigende Ausbildung von Vernunft und Gewissen des Einzelnen selbst nur ein Entwicklungsprodukt der Geschichte der Menschheit ist, also von dieser sich nicht lossagen kann, sondern immer wieder an ihr sich orientiren muss; unter diesem Gesichtspunkt erscheint der Gegensatz von innerer und äusserer Autorität nicht mehr als ein so ausschliessender, wie Newman wollte, sondern als ein fliessender oder als stetige Wechselwirkung der geschichtlichen Allgemeinheit und der individuellen Spontaneität. — Treffend ist aber die Schlussbemerkung Newman's: „Religion ist erzeugt durch die inneren Instinkte der Seele, ihr Verlangen nach Gottes Sympathie mit ihr und nach ihrer Gemeinschaft mit Gott. Aber sie muss später gereinigt werden durch den denkenden Verstand, das Zusammenwirken dieser zwei Seiten des Menschen ist für ihre Vervollkommnung wesentlich. Solange die Frommen das kritische Denken fürchten und die Kritiker die Religion verachten, bleibt jede von beiden Seiten unvollkommen und verkümmert. Gewiss ist unsere Zeit reif für eine Religion, welche die Zartheit, Demuth, Selbstlosigkeit, welche den Ruhm des reinsten Christenthums bilden, mit der Aktivität des Intellekts, dem unermüdlichen Suchen nach Wahrheit, der strengen Unparteilichkeit der modernen wissenschaftlichen Schulen vereinigen wird." — Das Idealbild eines solchen gereinigten und mit dem Wissen der Gegenwart geeinigten Christenthums hat Newman gezeichnet in den beiden kleinen aber werthvollen Schriften: „The soul, its sor-

rows and aspirations. An Essay towards the natural history of the soul as the true basis of theology" (1849. 3. ed. 1852) und „Theism, doctrinal and practical" (1858). Durch beide Schriften athmet eine tiefe und echt christliche Frömmigkeit, verbunden mit klarem und gesundem Denken, welches die religiösen Cardinalfragen scharf beleuchtet und aus der Tiefe des eigenen Selbstbewusstseins und zugleich aus der Weite des geschichtlichen Menschheitsbewusstseins ihre Lösung zu schöpfen sucht. Als Bekenntnisse eines frommen Denkers (verwandt mit Augustin's Bekenntnissen) sind sie zugleich ein echtes Erbauungsbuch für denkende Fromme. Auch die Vergleichung mit Schleiermacher's Reden über Religion liegt nahe, aber es ist nicht zu leugnen, dass Newman's Auffassung der Religion vor der dieser „Reden" den Vorzug verdient, weil sie auf unbefangener Psychologie ruht und ihre Mystik weniger ästhetisch als ethisch, ebendaher ihr Gottesbegriff weniger spinozisch als christlich ist.

Die empiristische Philosophie des 18. Jahrhunderts erhielt sich und erhob sich zu neuer Bedeutung in den beiden Mill, Vater und Sohn. Im Anschluss an Hume und Hartley hatte James Mill in seiner „Analysis of the phaenomena of the human mind" (1829) alle unsere theoretischen und sittlichen Urtheile auf Ideenassociationen zurückgeführt, welche durch häufige Verbindung gewisser Wahrnehmungen konstant werden. Dieselbe Associationstheorie bildete auch die feststehende Grundlage der Philosophie John Stuart Mill's, allerdings nicht mehr in der konsequenten Durchführung, wie bei seinem Vater. In einer Neuausgabe von dessen Werk fügte der Sohn Bemerkungen zur Erklärung und Berichtigung bei, welche einer Aufhebung des Grundgedankens dieser Philosophie gleichkommen. Da er aber gleichwohl diesen beharrlich festhalten wollte, so kamen dadurch die auffallendsten Inkonsequenzen und Schwankungen in seine Lehre, sowohl nach ihrem theoretischen wie praktischen Theil.

Wir wissen nach J. St. Mill nur von unseren Empfindungen und Vorstellungen, aber weder von einem Objekt ausser uns noch von einem Subjekt als Träger jener Empfindungen. „Dinge" sind nur beständige Möglichkeiten von Empfindungen und der „Geist" ist nur eine Reihe von Empfindungen mit einem Hintergrund der Möglichkeit des Empfindens. Von Hamilton darauf aufmerksam gemacht, dass

Association von Vorstellungen nur möglich sei durch Vergleichung des Aehnlichen, Vergleichung aber nur durch Erinnerung und Erinnerung nur durch Identität des Ich im Wechsel seiner Empfindungen: — hat dann Mill seine Definition des Geistes durch den Zusatz erweitert, dass es „eine Reihe von Empfindungen sei, die ihrer selbst als vergangen und zukünftig bewusst sei". Dass dieses ein Paradoxon, ein unerklärliches Räthsel sei, gab er selbst zu, ohne aber darum den vorausgesetzten falschen Begriff von Geist, der allein das Räthsel verschuldet, zu korrigiren. Ebenso gab er zu, dass die Thatsache des Gedächtnisses ein für seine Psychologie nicht zu erklärendes Räthsel sei, weil kein Grund dafür angegeben werden könne, welcher nicht schon den Glauben an die Identität des Ich, also eben das zu erklärende, voraussetzen würde. Unter dem Druck dieser Schwierigkeit schwankt er dann zwischen unbestimmteren Ausdrücken wie „unerklärliches Band, organische Einheit der Vorstellungen" und der Annahme eines realen dauernden Elements, welches von allem Andern verschieden nur als Ich zu bezeichnen sei. Aber von diesem als einem ursprünglichen selbstthätigen Prinzip nun auch wirklich Gebrauch zu machen, kommt ihm nicht in den Sinn. — Ebensowenig wie die Realität unseres Ich, sollen die Empfindungen die Realität äusserer Objekte offenbaren. Denn Dinge, Körper sind nichts als Gruppen von Empfindungen, die nach dem Gesetz der Causalität, d. h. aber der subjektiven Association, auftauchen. Unerklärt bleibt dabei, woher diese Gruppen kommen? unerklärt, wie sie auf einander wirken können? unerklärt, wie wir dazu kommen, mit den Wahrnehmungen gewisser bewegter Körper die Vorstellungen von realen Personen ausser uns zu associiren? — Causalität ist nur ein Ausdruck für die in der Erfahrung regelmässig wiederkehrende Verbindung gewisser Vorstellungen; wenn wir von „Gesetz der Causalität" reden, so meinen wir damit nur die aus der Erfahrung abstrahirte Uniformität in der Reihe der Ereignisse — eine Abstraktion, welche nach Mill selbst nur auf hoher Stufe der Beobachtung gewonnen wird, während doch die Categorie der Causalität das Denken von Anfang schon beherrscht. Von Nothwendigkeit darf bei dieser Erklärung der Causalität aus Ideenassociation natürlich nicht die Rede sein, und Mill hält es daher keineswegs für undenkbar, dass in anderen Welten kein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen

existiren könnte. Auch die mathematischen Wahrheiten haben nur die Wahrscheinlichkeit von Schlüssen aus regelmässigen Erfahrungen, keineswegs unbedingte Gewissheit. Die gegentheilige Meinung würde ja zu der Metaphysik der „innate principles“ führen, mit welchen der unwissenschaftlichen Methode der Intuition und jedweder Mystik die Thüre geöffnet wäre. Also um die Wissenschaft zu sichern, wird der Empirismus in seine äussersten skeptischen Konsequenzen durchgeführt, mit welchen gerade aller Wissenschaft der Boden unter den Füssen entzogen ist!

Nicht besser steht es mit der Konsequenz in dem praktischen Theil der Mill'schen Philosophie. Aus der Schule seines Vaters und Benthams steht ihm der Grundsatz fest: Das einzige als Zweck Begehrenswerthe ist Glückseligkeit; allerdings nicht bloss die eigene, sondern auch die der Anderen, aber letztere doch nur um der ersteren willen, denn ausdrücklich wird gesagt: „Es kann kein anderer Grund angegeben werden, warum allgemeine Glückseligkeit wünschenswerth sei, als dass Jedermann die eigene Glückseligkeit wünscht“. Und doch erzählt Mill in seiner Autobiographie (Pag. 142, engl. Ausg.) von einem bedeutungsvollen Wendepunkt seines Lebens, wo ihm die Erkenntniss aufgegangen sei, dass der Zweck der Glückseligkeit nur zu erreichen sei dadurch, dass man ihn nicht zum direkten Zweck macht; die nur seien glücklich, die ihr Gemüth auf ein anderes Objekt als auf ihr eigenes Glück gerichtet haben, nämlich auf die Glückseligkeit Anderer, die Vervollkommnung der Menschheit, ja auf irgend eine Kunst oder Thätigkeit, welche sie nicht als Mittel, sondern als idealen Zweck ansich verfolgen; so nach etwas Anderem strebend finden sie Glück nebenbei, wogegen man aufhöre glücklich zu sein, wenn man direkt an sein Glück denke. — Gewiss, ein schönes Wort, zu welchem sich eine fast wörtliche Parallele bei dem Idealisten Carlyle findet: aber wie denn nun hiermit der Grundsatz der Moralphilosophie Mill's, nach welchem der Gedanke an das Glück, und zwar in letzter Instanz an das eigene Glück, doch immer der höchste Beweggrund bleiben soll, sich zusammenreimen lasse, das hat Mill nicht gezeigt. Er hat eben auch hier, wie in der theoretischen Philosophie, seine psychologische Analyse nicht bis zum letzten entscheidenden Punkt durchgeführt; er hat sich nicht klar gemacht, dass die Frage, warum wir uns überhaupt sittlich verpflichtet fühlen,

eine ganz andere Frage ist, als die nach dem Inhalt, dem Was? des richtigen sittlichen Handelns. Dass bei dieser letzteren Frage der Erfolg der Handlung für die Wohlfahrt der Gesellschaft und des Einzelnen als wesentliches Kriterium in Betracht kommt, ist zweifellos richtig. Wird aber dieses Kriterium der einzelnen Handlung verwechselt mit dem Beweggrund des sittlichen Willens überhaupt, wird das Glückseligkeitsstreben zum höchsten Motiv gemacht und dem Pflichtbewusstsein substituirt, so wird die wirkliche Thatsache des echten sittlichen Bewusstseins ebenso unerklärlich, wie das theoretische Erkennen unerklärlich wird, wenn die Ideenassociation, die nur Hilfsmittel des logischen Denkens ist, diesem selbst substituirt wird. Das utilitarische Prinzip der empiristischen Philosophen hat sein gutes Recht als heuristisches Prinzip für eine praktische Gesellschaftslehre, wobei das Vorhandensein des Pflichtgefühls zur stillschweigenden Voraussetzung gemacht wird; aber wenn jenes Prinzip den Anspruch erhebt, zur Erklärung des moralischen Bewusstseins überhaupt zu dienen, und wenn demgemäss auch das Pflichtgefühl von der Nützlichkeitsrechnung abgeleitet werden soll, dann wird auf diese Weise die Moral nicht begründet, sondern zerstört*).

Dass unter solchen Voraussetzungen die religiösen Ansichten Mill's sich nur wenig über die skeptischen Negationen zu erheben vermochten, ist begreiflich. Von seinem Vater, welchem das kalvinische Prädestinationsdogma nebst der Reflexion auf die wirklichen Uebel der Welt den Glauben an einen guten Gott zerstört hatte, war John St. Mill zum entschieden irreligiösen Atheisten erzogen worden. Dem gegenüber war es immerhin schon ein gewisser Fortschritt, wenn er in dem Essay über „The Utility of Religion“ wenigstens das Zugeständniss machte, dass in der Vorzeit der religiöse Glaube an die göttliche Sanktion der Sittengesetze ein vorzügliches Mittel ihrer Einführung und Befestigung in der Gesellschaft gewesen sei, und dass auch jetzt noch die Religion ebenso wie die Poesie dem Bedürfniss des Menschen nach höheren und schöneren Vorstellungen, als die Wirklichkeit sie darbietet, entspreche. Aber es frage sich, ob für

*) Den Widersinn einer solchen Begründung der Moral hat Carlyle vortrefflich persiflirt durch die Aufgabe: „Gegeben ist eine Welt voll Lumpen, gezeigt werden soll, wie aus den vereinigten Bestrebungen derselben die Tugend entspringe“! (Miscell. IV, 36.)

Befriedigung dieses Bedürfnisses die Idealisirung unseres irdischen Lebens nicht ein ebenso und noch mehr geeignetes Mittel sein könnte, als der Glaube an Uebernatürliches. Das Wesen der Religion sei die starke und ernste Richtung der Gefühle und Bestrebungen auf ein ideales Objekt von anerkannt höchster Vollkommenheit und Erhabenheit über alle selbstischen Objekte des Begehrens. Diese Bedingung sei bei der Religion der Humanität in ebenso hohem Grade erfüllt, wie bei den besten der übernatürlichen Religionen, ja in noch höherem, weil sie selbstloser sei als diese, welche durch ihre Verheissungen und Drohungen das selbstische Element unserer Natur verstärken, statt es zu schwächen. Ueberdiess leiden dieselben an so vielen Widersprüchen und Undenkbarkeiten, dass der einfältige Glaube nur bestehen könne bei einem stumpfen und trägen Zustand der intellektuellen Fähigkeiten, während Leute von geübtem Intellekt nur zu glauben vermögen mit Verdrehung entweder ihres Verstandes oder ihres Gewissens. Uebrigens lasse die Humanitätsreligion noch einen grossen Spielraum offen, welchen die Phantasie mit solchen Möglichkeiten und Hypothesen ausfüllen könne, von welchen sich ebensowenig die Unwahrheit wie die Wahrheit erkennen lasse.

Ueber diese rein skeptische Haltung ist Mill in dem späteren, erst nach seinem Tode veröffentlichten, Aufsatz über „Theism“ doch zu etwas positiveren Ansichten hinausgeschritten. Es wird jetzt die Frage nicht mehr bloss nach dem Nutzen, sondern nach der Wahrheit der religiösen Vorstellungen aufgeworfen und das Ergebniss der Untersuchung führt zur überwiegenden Wahrscheinlichkeit gewisser positiver Annahmen, die freilich vom kirchlichen Glauben noch immer weit abliegen. Aus der Zweckmässigkeit in der Natur schliesst jetzt Mill auf eine intelligente Ursache zwar nicht des Stoffes, aber der Ordnung der Welt; die Unvollkommenheit derselben nöthige zu der Annahme, dass der ordnende Geist nicht von unbeschränkter Macht über den Stoff gewesen; auch dass er das Beste seiner Geschöpfe gewünscht habe, sei wahrscheinlich, wenn wir auch kein Recht haben zu der Annahme, dass die Liebe zu diesen sein einziger Beweggrund gewesen sei. Dass ein solches nicht allmächtiges Wesen in die unvollkommen gerathene Maschine der Welt gelegentlich zur Ausbesserung eingreife, sei eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit sich jedoch in keinem einzelnen Fall beweisen lasse. Ebenso sei der Gedanke eines

Lebens nach dem Tode zwar nicht zur Gewissheit zu erheben, aber auch nicht als unmöglich zu verwerfen. Das engbegrenzte menschliche Leben werde bei allen materiellen und moralischen Fortschritten doch immer noch der höheren Aspirationen bedürfen, welche die Phantasie ihm darzubieten vermöge, ohne mit den Thatsachen in Zwiespalt zu kommen. Solche Hoffnungen in Bezug auf die Weltregierung und Bestimmung des Menschen zu hegen, sei von hoher Bedeutung, weil dadurch das Gefühl für den Werth des menschlichen Daseins erhöht und das Streben nach dem Ideal ermuthigt werde. Der religiöse Glaube an die Realität des göttlichen Ideals habe, aller Entstellungen ungeachtet, seine praktische Kraft durch die Jahrhunderte bewährt, eine Kraft, wie sie die Beziehung auf eine blosse ideale Vorstellung nicht geben könnte. Dieser Glaube könne aber nur an Werth gewinnen, wenn der kritische Denker die Vorstellung eines allmächtigen Weltherrschers fahren lasse, weil dann die Uebel der Welt keinen Schatten mehr auf seine moralische Vollkommenheit werfen. Noch werthvoller sei das göttliche Ideal, wie das Christenthum es in der menschlichen Person Jesu verkörpert anschaue. Wie viel auch der rationale Kriticismus von den Zuthaten der Sage und Spekulation wegnehmen möge, immer bleibe doch Christus eine einzigartige Gestalt, in seinen Worten und seinem Leben liege das Gepräge der persönlichen Originalität verbunden mit Tiefe der Einsicht, welche den Propheten von Nazareth in die erste Reihe der erhabenen Genien stelle, deren unsere Gattung sich rühmen kann. Eine bessere Uebersetzung der Regel der Tugend aus dem Abstrakten ins Konkrete als die Nachahmung des Lebens Christi könne auch der Ungläubige nicht finden. In dem stets fortdauernden Kampf zwischen den Mächten des Guten und Bösen sei es für den guten Menschen ein erhebendes Gefühl, sich als den Mitarbeiter Gottes zu wissen, dessen Mitarbeit Gott, weil nicht allmächtig, wirklich bedürfe, um seine Absichten ihrer Erfüllung näher zu bringen.

Der in diesen Worten sich äussernde religiöse Idealismus Mill's berührt um so wohlthuender, je weniger man ihn von den Prämissen dieser Philosophie aus erwarten konnte. Nachdem in der Moral das individuelle Glückseligkeitsstreben zum obersten Prinzip gemacht worden war, muss es überraschen, dass in der Religion die selbstlose Hingabe an die Förderung des Guten oder den Zweck Gottes als das

Ideal aufgestellt wird; das sind doch zwei sehr weit auseinanderliegende Standpunkte, deren Vermittlung von Mill nicht gezeigt ist. Und nachdem in der Logik die Causalität auf die Association subjektiver Vorstellungen zurückgeführt und ein Wissen von realen Objekten verneint wurde, muss es überraschen, dass zuletzt mittelst der Causalitätskategorie auf einen intelligenten Ordner und Lenker der Welt geschlossen wird. Offenbar war das persönliche Fühlen und Denken Mill's besser, als seine philosophischen Vorurtheile eigentlich gestatteten.

John St. Mill hat seinen Hauptgegner in dem schottischen Philosophen William Hamilton gefunden, als dem Vertreter der intuitiven Philosophie, welche, wie Mill meinte, die Neigung habe, liebgewonnene Dogmen für intuitive Wahrheiten auszugeben und die Intuition als die Stimme Gottes und der Natur zu betrachten, welche höhere Autorität besitze als die der Vernunft. Er hat gegen Hamilton eine Schrift geschrieben, in welcher er dessen Philosophie von seinem empiristischen Standpunkt aus beurtheilte; aber den dadurch hervorgerufenen Entgegnungen Hamilton's vermochte Mill selbst ihre Berechtigung nicht abzusprechen, sodass diese Controverse wesentlich dazu beitrug, die Schwankungen und Widersprüche in seine Darstellung zu bringen, von welchen oben die Rede war. Dass übrigens die „intuitive“ oder kritisch-spekulative Philosophie noch andere und bedeutendere Vertreter habe als Hamilton, scheint Mill ignorirt zu haben, wie denn seine Kenntniss der Geschichte der Philosophie, besonders der deutschen, ungenügend war*).

Hamilton hatte sich sowohl an Kant, wie an dem schottischen Philosophen Reid gebildet; er versuchte, den Realismus des letzteren mit dem subjektiven Kriticismus des ersteren in Eins zusammenzuarbeiten, ohne dass ihm diess doch befriedigend gelungen wäre. Nachdem er selbst nur die Werke Reids mit Anmerkungen herausgegeben hatte, sind seine akademischen Vorlesungen nach seinem Tode von Mansel, seinem Schüler, veröffentlicht worden. Aber schon in seiner Review der Philosophie Cousin's, welche in den Discussions on philosophy and literature 1852 erschien, liess er seinen

*) Als Kritiker Mill's sind ausser Hamilton zu nennen Mac Cosh, Green, Bradley (Principles of logic), Martineau.

philosophischen Standpunkt deutlich erkennen. Es gibt, sagt er hier, vier Ansichten hinsichtlich der Erkenntniss des Unbedingten: nach Cousin ist es erkennbar und begreifbar durch Reflexion; nach Schelling zwar nicht begreifbar durch Reflexion, aber erkennbar durch intellektuelle Anschauung; nach Kant zwar nicht theoretisch erkennbar, aber als regulatives Prinzip doch mehr als blosse Negation des Bedingten; endlich nach Hamilton selbst weder begreifbar noch irgendwie erkennbar, weil es blosse Negation des Bedingten ist, welches allein positiv begriffen werden kann. Gegen Kant bemerkt Hamilton, dass er zwar das Verdienst habe, die Grenzen unserer Erkenntniss zuerst untersucht und sie auf die bedingten Phänomene unseres Bewusstseins beschränkt zu haben, dass aber seine Deduktion der Categorien und Ideen das Werk eines verkehrten Scharfsinns und seine Unterscheidung von Verstand und Vernunft erschlichen sei. Indem Kant die Selbstwidersprüche in den „Ideen“ zugebe und sie doch zu legitimen Produkten der Intelligenz mache, werde die spekulative Vernunft bei ihm zu einem Organ der blossen Täuschung, was zum reinen Skepticismus führe; denn sei unsere intellektuelle Natur perfid in einer Offenbarung, so müsse sie als trügerisch in allen vorausgesetzt werden. Habe man erst die Verlogenheit der spekulativen Vernunft nachgewiesen, so könne man nicht mehr auf Grund der Wahrhaftigkeit der praktischen Vernunft die Existenz von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit behaupten. Weil Kant das Gespenst des Absoluten nicht gänzlich verbannt habe, so habe dasselbe die deutschen Schulen bis auf die Gegenwart immer wieder verfolgt. Schelling habe zwar die Unmöglichkeit einer Philosophie des Unbedingten mittelst begrifflicher Reflexion richtig erkannt, aber seine „intellektuelle Anschauung“ des Absoluten sei nur das Werk einer willkürlichen Abstraktion und sichselbst täuschenden Imagination, denn nach Aufhebung der das Bewusstsein konstituirenden Gegensätze von Subjekt und Objekt bleibe nur das Nichts übrig, welches man mit dem Namen des „Absoluten“ taufe.

Der Begriff des Unendlichen und Absoluten ist nach Hamilton nur eine Abstraktion von den Bedingungen, unter welchen Denken allein möglich ist, somit eine Negation des Denkbaren. Denn Denken heisst Bedingen und bedingte Beschränkung ist das Grundgesetz der Möglichkeit des Denkens. Der Gedanke kann das Bewusstsein nicht

übersteigen, Bewusstsein aber ist nur möglich unter dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, die nur denkbar sind in Correlation und wechselseitiger Beschränkung. Daraus folgt, dass keine Philosophie möglich ist, die mehr wäre als Erkenntniss des Bedingten. Unsere Kenntniss von Geist und Stoff kann nichts weiter sein als Kenntniss der relativen Manifestationen einer Existenz, deren Ansich als unerkennbar anzuerkennen die höchste Weisheit ist, wie schon Augustin gesagt habe: „Ignorando cognosci". Weil aber die Fähigkeit unseres Denkens nicht zum Massstab der Existenz gemacht werden kann, so dürfen wir auch den Horizont unseres Glaubens nicht auf den Bereich unserer Erkenntniss beschränken. Durch wunderbare Offenbarung ist uns der Glaube an die Existenz von etwas Unbedingtem über der Sphäre aller begreifbaren Realität zugekommen. Wahr ist daher das Wort Jakobi's: ein verstandener Gott wäre gar kein Gott, und zu meinen, dass Gott sei, wie wir ihn denken, wäre Gotteslästerung. Die letzte und höchste Weihe aller wahren Religion muss ein Altar für den unbekannten und unerkennbaren Gott sein. Hierin sind dann Natur und Offenbarung, Heidenthum und Christenthum eins.

Diese Gedanken Hamilton's sind weiter ausgeführt und zur Grundlage eines supranaturalistischen Dogmatismus gemacht worden von seinem Schüler Mansel in der Schrift: „The limits of religious thougt examined in eight lectures" (1852. 5. ed. 1870). Wenn die Philosophie, so wird hier ausgeführt, den Inhalt der geoffenbarten Religion ihrer Kritik zu unterziehen wagt, so hat sie diesen Anspruch zuerst zu legitimiren durch den Nachweis ihrer Fähigkeit, das Wesen Gottes zu erkennen. Dieser Nachweis ist ihr aber noch nie gelungen und kann nach der Natur der Sache nicht gelingen. Denn die philosophischen Begriffe des „Absoluten, Unendlichen, der ersten Ursache" leiden an unlösbaren inneren Widersprüchen. Das Absolute ist ein Eines und Einfaches, wie sollten wir an ihm eine Mehrheit von Attributen, von bestimmten Eigenschaften unterscheiden können? Das Unendliche ist das Schrankenlose: wie soll es dann doch mit seinem Gegentheil, dem Endlichen zusammen bestehen können? Und wie soll es zugleich die „erste Ursache" sein, da doch im Begriff der Ursache der Gegensatz zur Wirkung, also die Schranke liegt? Auch vom Wesen des Bewusstseins aus lasse sich die Unvollziehbarkeit

jener Begriffe beweisen: Bewusstsein ist Beziehung des Objekts aufs Subjekt und auf andere Objekte, der Begriff des Absoluten aber schliesst jede Beziehung aus. Ferner ist unser Bewusstsein an die Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit gebunden, kann daher den Gedanken eines nicht an diese gebundenen Wesens nicht fassen. Daraus darf aber nach Mansel nicht geschlossen werden, dass das Unendliche nicht existiren könne, sondern nur dass das Was desselben und sein Verhältniss zum Endlichen für uns unerkennbar sei. Daraus folge gerade die Pflicht, alles was die Offenbarung d. h. die heilige Schrift über Gott gelehrt habe, ohne Zuthun und Abzug auf Autorität hin anzunehmen. Das werde uns um so leichter fallen, wenn wir bedenken, dass die grössten Schwierigkeiten des Glaubens an ebenso grossen der Philosophie ihre genaue Parallele haben, z. B. die Trinitätslehre am Verhältniss des einen Absoluten zu mehreren Attributen, die Gottessohnschaft Christi am Verhältniss der ewigen Ursache zu zeitlichen Wirkungen, seine zwei Naturen am Verhältniss von Seele und Leib, die Wunder am Begriff des Naturgesetzes und am Verhältniss des Causalgesetzes zur Freiheit überhaupt. Sei die Vernunft unfähig, diese philosophischen Probleme zu lösen, so habe sie auch kein Recht, jene Lehren der Offenbarung um ihrer nicht grösseren Undenkbarkeit willen zu verwerfen. Ebensowenig dürfe sie aus Gründen der Moral an der Offenbarung Kritik üben. Denn auch die Sittengesetze seien ja keineswegs ewige Wahrheiten der Vernunft, sondern seien uns von Gott, ohne dass er selbst an sie gebunden sei, mit Rücksicht auf unsere menschliche Natur geoffenbart. Wenn also das inspirirte Gotteswort von göttlichen Befehlen berichte, die etwas scheinbar Unsittliches enthalten, so dürfe daraus nicht geschlossen werden, dass solches nicht von Gott geoffenbart sein könne, sondern nur, dass Gottes Wesen für unsere moralische Vernunft ebenso unbegreiflich sei wie für die theoretische. Solche Fälle seien als „moralische Wunder" zu beurtheilen, welche beweisen, dass Gott ebenso die Freiheit habe, die Moralgesetze wie die Naturgesetze gelegentlich einmal zu suspendiren, unbeschadet ihrer Giltigkeit für uns im gewöhnlichen praktischen Leben. — Auf die naheliegende Frage, wie wir bei derartigem Unvermögen unserer Vernunft fähig sein sollen, eine göttliche Offenbarung als solche zu erkennen und die biblische als allein wahr von den vorgeblichen Offenbarungen anderer Reli-

gionen zu unterscheiden, kommt Mansel nur zuletzt noch kurz zu sprechen. Er warnt davor, das Hauptgewicht der Beweisführung auf die inneren Gründe zu legen, bei welchen doch immer wieder die inkompetente Vernunft mitsprechen würde. Das sei jetzt ein schreiendes Uebel in der Theologie und es werde mit ihr nicht besser werden, als bis wieder die äusseren Beweise (Wunder, Weissagung, Vertrauenswürdigkeit der Zeugen, rasche Ausbreitung etc.) in die ihnen gebührende Stelle des theologischen Systems gesetzt seien. Komme auch den einzelnen derselben keine unbedingte Gewissheit zu, so seien sie doch in ihrer Verbindung die feste Grundlage des Glaubens an die Offenbarung der Bibel, und die so begründete Offenbarung sei dann auch ohne jede Kritik der inkompetenten Vernunft in Bausch und Bogen auf Autorität hin anzunehmen. Wäre die Lehre Christi in irgendeinem Punkt nicht die Lehre Gottes, so wäre Christus ein Betrüger und ein Schwärmer; ist aber Christus in Wahrheit der im Fleisch geoffenbarte Gott, so wäre jeder Versuch, seine Lehre in irgend einem Stück zu verbessern, sogar noch gottloser, als der, sie ganz zu verwerfen, denn es hiesse das, eine Lehre als Gottes Offenbarung anerkennen und sie doch unter die menschliche Weisheit stellen. —

Es ist bezeichnend für den damaligen Stand der Theologie in Oxford, dass Mansel mit diesem massiven Dogmatismus grossen Beifall fand und als der wahre Defensor fidei gerühmt wurde. Um so mehr gereicht es dem Theologen Maurice zur Ehre, dass er das Unvernünftige nicht bloss sondern auch für den Glauben selbst Gefährliche dieser Theorie durchschaute und mit Freimuth gegen sie auftrat. Er findet sehr richtig den Grundfehler Mansel's darin, dass er von vorausgesetzten Begriffen, die er sichselbst gemacht habe, ausgehe und dann aus den Widersprüchen, die er selbst in diese hineingedacht habe, auf ihre Undenkbarkeit schliesse. Er falle mit einemmal in die Frage des Unendlichen herein und überschütte den Leser mit einer Discussion metaphysischer Probleme, ohne das Grundproblem des Bewusstseins auch nur berührt, ohne gefragt zu haben, wie denn unser Bewusstsein überhaupt zur Realität komme? Er halte die Frage nach dem Was der Realität, der Persönlichkeit für unlösbar, weil wir nur von Phänomenen des Bewusstseins etwas wissen können, bedenke aber dabei nicht, dass die Phänomene zwar freilich den un-

mittelbaren Inhalt unseres Bewusstseins bilden, dass aber alle Wissenschaft es gerade nicht mit ihnen, sondern mit dem, was ist, dem Ding ansich zu thun habe. Eben dieses, das Seiende zu unterscheiden von dem, was bloss scheint, sei die Sache der Vernunft, ohne welche der Mensch zum Thier herabsänke. Dieselbe Unterscheidung, die im täglichen Leben nothwendig ist, müsse aber auch in den höchsten Erkenntnissbeziehungen angewandt werden. Wenn Mansel dieses leugne, so werfe er zugleich mit der Vernunft auch die ganze Bibel über den Haufen. Erkläre er Kant's praktische Vernunft mit ihrem Vermögen der Ideen für ein blosses „Vermögen der Lügen", dann sei auch das Gewissen und der Glaube des einfachen Christen ein Vermögen der Lügen ohne Halt im Seienden. Um die englischen Theologen von der deutschen Philosophie zu befreien, falle Mansel in den Skepticismus von Hume zurück, mit welchem er auch den indifferentistischen Positivismus gemein habe, der in Ermangelung eigener Ueberzeugung die Beruhigung bei der staatlich etablirten Religion empfehle. Mansel's Begründung des Glaubens auf den skeptischen Agnosticismus diene nur zur Bestärkung in dem gedankenlosen Indifferentismus und Traditionalismus, der die grösste Gefahr für England sei.

Welche gefährliche und zweischneidige Waffe der Agnosticismus für den Apologeten des Glaubens ist, sollte sich bald genug erweisen. Im Verlauf der nächsten Jahrzehnte erhob sich auf der Basis desselben Agnosticismus der ethische Idealismus von Matth. Arnold, der ästhetische Idealismus von Seeley und der Evolutionismus von Herb. Spencer, drei Theorieen, welche bei aller Verschiedenheit unter einander das gemeinsam haben, dass sie als nothwendige Konsequenz der Unerkennbarkeit Gottes die Unmöglichkeit einer göttlichen Offenbarung und einer geoffenbarten Religion erkennen.

Matthew Arnold hat in seinen Schriften „Literature and dogma" (1873) und „God and the Bible" (1875) einen ethischen Idealismus von der Art des Fichte'schen als Ersatz der supranaturalen Religion empfohlen. Er war überzeugt, dass in unserer Zeit, die sich nur auf Grund von Erfahrungsthatsachen von irgend etwas überzeugen lasse, das Christenthum in der alten Form seines dogmatischen Glaubens an übernatürliche Wesen und deren Wunderwirkungen nicht

mehr haltbar sei, und dass die einzige Art von Apologetik, welche heutzutage Aussicht auf Erfolg habe, sich auf die aus der Erfahrung zu bestätigenden moralischen Wahrheiten des Christenthums beschränken und alles darüber Hinausgehende zwar nicht geradezu verwerfen, wohl aber als blosse poetische Einkleidungsform für jene Wahrheiten betrachten müsse. Die Religion hat nach M. Arnold ebensowenig mit supranaturalen Dogmen wie mit philosophischer Metaphysik etwas zu schaffen; sie ist vielmehr ihrem Wesen nach nichts anderes als Sittlichkeit, und zwar herzliche, begeisterte Sittlichkeit („morality touched with emotion"). Der Schein, als ob sie etwas hiervon noch verschiedenes und irgendwie übernatürliches wäre, entsteht nur aus einem Missverständniss ihrer poetisch-rhetorischen Sprache, indem man das für eigentliche wissenschaftliche Wahrheit hält, was nur dichterischer und bildlicher Ausdruck für sittliche Erfahrungen ist. Das gilt nach M. Arnold ganz besonders vom religiösen Gottesglauben. Es wäre thöricht, die Religion abhängig zu machen von der Ueberzeugung von der Existenz eines denkenden Wesens, welches Urheber und Regent der Welt sei, — einer Ueberzeugung, deren Wahrheit sich doch in keiner Weise durch die Erfahrung verificiren lasse. Vielmehr sei der Gott der Religion eine poetische Personifikation dessen, was allein den Gegenstand des religiösen Glaubens nach seiner sittlichen Wahrheit bilde. Arnold hat dafür die ihm eigenthümliche Formel gebildet: „The eternal power, not ourselfes, which makes for righteousness" („die ewige Macht, nicht wir selbst, welche auf Gerechtigkeit hinwirkt".) Wir können von dieser Macht auf Grund der Erfahrung nichts weiter sagen, als dass sie nicht wir selbst sei, aber ewig sich in der Welt offenbare als die auf Hervorbringung des sittlich Guten hinzielende Kraft, durch welche zugleich alle Dinge das Gesetz ihres Daseins haben und erfüllen. Dass diese Macht von der religiösen Phantasie personificirt wird zu einem persönlichen Gott, der denkt und liebt und die Welt regiert, ist insoweit ganz unschädlich, als wir hierin nicht mehr erblicken als einen poetischen Ausdruck für das unerkennbare Nichtwirselbst, welches sich uns als Tendenz auf Hervorbringung von Gerechtigkeit zu erfahren gibt. Sobald wir hingegen den persönlichen Gott der Religion für ein wirklich seiendes Wesen und Objekt unseres wissenschaftlichen Denkens halten wollten, würden wir uns in das Gebiet der phantastischen

Dichtung oder der metaphysischen Abstraktion begeben, auf welchem jede Möglichkeit einer Verificirung durch Erfahrung, also auch einer gesicherten Ueberzeugung aufhört. Die herkömmlichen philosophischen Beweise für die Existenz einer denkenden Weltursache sind ebenso grundlos, wie die populären Beweise aus Wundern, und haben insofern noch weniger Werth, als wir in diesen wenigstens die ansprechende Stimme der religiösen Phantasie hören, in jenen nur das hohle Gerede einer philosophischen Sophistik. Von einem persönlichen Weltregenten können wir keinen klaren Begriff und keine auf Erfahrung gestützte Gewissheit haben, wohl aber von einer auf Rechtschaffenheit hinwirkenden Macht, die nicht wir selbst ist. Jener Begriff stammt aus der Metaphysik und muss mit dieser verbannt werden aus der Religion, damit diese sich fortan auf der allein soliden Basis bewege, welche die sittliche Erfahrung der Menschheit bildet.

Dass diese Theorie in England manchen Beifall gefunden hat, ist wohl begreiflich, denn sie entspricht dem agnostischen Zuge der Gegenwart und sucht dabei doch dem sittlichen Bewusstsein gerecht zu werden und die Pietät vor der Bibel zu wahren. Auch in den Niederlanden ist sie unter dem Namen: „ethischer Idealismus“ bekannt und verbreitet. Für uns Deutsche bietet sie kaum etwas Neues, sondern erscheint nur als neue Einkleidung der „sittlichen Weltordnung“, welche Fichte schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts für den Kern des Gottesglaubens erklärt hatte. Auch den sittlichen Eifer und die energische, in der Polemik gegen Andersdenkende nicht immer masshaltende Selbstgewissheit hat Arnold ganz mit Fichte gemein. Aber auch für die Frage nach der Haltbarkeit dieser Theorie dürfte die Entwicklung der Fichte'schen Philosophie einen lehrreichen Vorgang enthalten. Soviel ist jedenfalls gewiss, dass der Begriff einer „ewigen Macht, nicht wirselbst, welche auf Gerechtigkeit hinwirkt“, weit entfernt, ein klarer und aus der Erfahrung entnommener Begriff zu sein, wie M. Arnold behauptete, vielmehr ein abstrakter philosophischer Begriff ist, hinter dessen Unbestimmtheit sich die Möglichkeit sehr verschiedener Deutungen verbirgt. Das einemal wird dieses „Nichtwirselbst“ als eine reale wirkende Macht beschrieben, der wir uns unterworfen fühlen und vor der wir Ehrfurcht empfinden: da ist die Folgerung kaum zu vermeiden, dass die von

uns erfahrene Wirkung ein wirkendes und also wirkliches Subjekt voraussetze, welches diese Wirkung bezwecke und sonach als geistiges, sittlicher Zwecke fähiges Wesen zu denken sein müsse; womit wir uns auf dem Boden eines irgendwie näher zu bestimmenden Theismus befänden. Dagegen scheinen andere Stellen auf eine ganz verschiedene Deutung hinzuweisen. Das „Nichtwirselbst“ wird auch beschrieben als ein Naturgesetz von ganz der gleichen Art, wie das Gesetz der Gravitation oder der geistigen Schönheit; wie dieses letztere von den Griechen in Apollo, so sei das Gesetz des sittlichen Wohlverhaltens von den Hebräern in Jehova personificirt worden, was gar nicht ausschliesse, dass sie selbst zu diesem Gesetz auf dem Wege der Darwin'schen Anpassung und Vererbung gekommen sein könnten. Da nun doch ein „Gesetz“ nicht selbst eine wirkende Macht, sondern nur die Form des Wirkens wirklicher Wesen ist, so führt die eben gegebene Deutung Arnold's unvermeidlich zu der positivistischen Ansicht, nach welcher das Göttliche nur in den sittlich werthvollen Gesinnungen und Handlungen der Menschen selbst, nicht in einer Macht ausser und über ihnen besteht. Wo bleibt aber dann das „Nichtwirselbst“, auf welches Arnold grosses Gewicht legt? Wird es nicht einem konsequenteren Agnostiker als ein Rest von mystischer Spekulation erscheinen, welcher, weil nicht durch Erfahrung verificirbar, vollends abgestreift und ersetzt werden müsse durch den positiven Begriff der geschichtlich sich entwickelnden Menschheit? Damit ständen wir also bei der atheistischen Humanitätsreligion von Feuerbach und Comte. Diese aber mit dem biblischen Gottesglauben in Einklang zu bringen, dürfte doch wohl selbst für die überall sehr kühne und freie Exegese Arnold's zu viel sein.

Der Verfasser der anonymen Schrift: „Natural religion“ — wie man hört, ist es der Cambridger Professor Seeley — ist in der Kunst klarer und schöner Darstellung Arnold ebenbürtig, aber an Weite des Blicks und Feinheit des Denkens ihm überlegen. Auch er geht von der Ueberzeugung aus, dass das Uebernatürliche der bisherigen Religion den Boden im Bewusstsein der Zeitgenossen mehr und mehr verliere, die Religion selbst aber heute so nöthig und unvergänglich sei wie je. Er will also untersuchen, was von der überlieferten Religion bleibe, wenn das Uebernatürliche zurücktrete. Die Antwort Arnold's, dass das Wesentliche der Religion die Moral sei,

genügt Seeley nicht, da die Religion sich auch noch auf ganz anderen und ebenso wesentlichen Gebieten des menschlichen „höheren Lebens" äussere. Sie sei überhaupt nicht sowohl eine Weise des Handelns, als vielmehr des Fühlens, nämlich habituelle Bewunderung und Ehrfurcht, verbunden mit Liebe und Hingebung. Gegenstand solcher religiösen Verehrung kann nun aber nicht bloss der wunderwirkende Gott sein, sondern alles, was in Natur und Menschenwelt schön, gut und wahr ist. Er unterscheidet daher drei Arten der Religion, deren jede ihr eigenthümliches Recht habe und mit den anderen harmonisch verbunden werden sollte: 1) Die Verehrung des Schönen in der Natur, die ästhetische Religion der Griechen; 2) Verehrung des sittlich Guten in der Menschheit, Religion der idealen Humanität, welche den Kern des Christenthums bildet, der anfangs unter der supranaturalen Form der kirchlichen Christuslehre sich verbreitet, seit Mitte des vorigen Jahrhunderts an aber von dieser Schaale sich befreit und zur Religion der Humanität entwickelt hat. Dazu kommt nun aber 3) die Verehrung der Einheit und Ewigkeit des Weltalls, welche immer unter dem Namen „Gott" noch über die Natur und Menschheit als die höhere umfassende Macht gestellt worden ist und auch nach dem Fall aller supranaturalen Einkleidung noch gestellt werden wird. Die Ehrfurcht vor der höchsten Einheit und dem Gesetz alles Seins ist dem Menschen so natürlich, dass sie bleiben wird, wie auch immer das Verhältniss des Einen zum Vielen oder Gottes zur Welt gedacht werden möge. So wenig die Verschiedenheit der Hypothesen über den Menschen und das Verhältniss seiner sinnlichen und geistigen Kräfte zu einander ein Hinderniss der praktischen Verehrung der Menschheit als eines Ganzen bildet, so wenig wird die praktische Verehrung der Einheit und Gesetzmässigkeit des Universums berührt von der theoretischen Frage nach dem Verhältniss des einen Prinzips zur Vielheit der Erscheinungen. Der Name „Natur" ist zur Bezeichnung desselben unzulänglich, weil er gerade die menschliche und sittliche Seite des Ganzen, welche für uns praktisch die wichtigere ist, ausschliesst. Dagegen schliesst der Name „Gott" mit der Herrlichkeit der Natur zugleich alle sittlich erhabenen Kräfte der Menschheit in sich: er ist der Offenbarer der Gesetze, Versöhner der Nationen, Erlöser der Arbeit, Besieger der Tyrannen, Reformator der Kirchen, Führer der menschlichen Gattung zu einem

erhabenen ungekannten Ziele. Diesen in Natur und Geschichte sich offenbarenden Gott zu verehren, ist auch im antisupranaturalen Zeitalter der Kunst und Wissenschaft nicht bloss möglich, sondern geradezu nothwendig. Denn nur die hingebende Verehrung des Göttlichen und Ewigen in den Erscheinungen vermag der Kunst und Wissenschaft die Kraft der Idealität zu geben und sie über das Gemeine und Alltägliche zu erheben. Auch Staat und Gesellschaft können sich nur erhalten auf Grund einer idealen Ueberzeugung von den ewigen Gesetzen des menschlichen Lebens, was eben Religion ist, unabhängig von allen supranaturalistischen Hüllen der Vergangenheit, welche die Religion stationär machen und der Strömung des modernen Lebens entfremden. Die natürliche Religion dagegen steht mitten im Leben der Gegenwart und ist die reinigende und erhebende Kraft aller menschlichen Lebensbeziehungen. Sie ist die Vollendung des Ideals, welches die Reformation anstrebte, ja welches schon das Ideal der hebräischen Propheten gewesen ist, denn ihre Religion war social, politisch, historisch und Supranaturalismus war nicht ihre Hauptquelle. Uebrigens will Seeley nicht alles Supranaturale in jedem Sinn aus der Religion verbannt wissen, vielmehr möge der Glaube sich immer auch noch eine höhere Welt über der uns bekannten offen halten, nur dürfe dieses Transscendente nicht zur Hauptsache gemacht werden.

Als der Hauptvertreter des Agnosticismus gilt gegenwärtig Herbert Spencer. Aber der Agnosticismus, welchen er von Hamilton und Mansel übernommen hat, bildet bei H. Spencer nur die eine Seite seiner Philosophie, gewissermassen den bequemen Hintergrund, in welchen alle metaphysischen Fragen versenkt werden, um desto ungehinderter ein System des natürlichen Evolutionismus aus den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft zu errichten. Die Bedeutung seiner Philosophie liegt in dem energischen Versuch, den Gedanken der „Entwicklung“, wie er seit Darwin für die Naturwissenschaft massgebend geworden ist, zum beherrschenden Gesichtspunkt für eine einheitliche systematische Erkenntniss der Welt zu machen. Um seine natürliche Entwicklungslehre vor der Kollision mit den Voraussetzungen des bestehenden Glaubens zu bewahren, hat er die Unerkennbarkeit des Absoluten als Scheidewand zwischen

Philosophie und Religion aufgerichtet, in der Hoffnung, damit für immer den Frieden zwischen beiden hergestellt zu haben, in Wahrheit freilich mit dem Erfolg, dass er die Religion ihres Inhalts und sein wissenschaftliches System des obersten Prinzips beraubte. Da nun aber doch der bei Spencer im Vordergrund stehende Gedanke eines einheitlichen gesetzmässigen Weltzusammenhangs oder der systematischen Einheit der Erscheinungen den eines verbindenden Prinzips oder Einheitsgrundes nothwendig fordert oder eigentlich schon einschliesst, so hat Spencer den Agnosticismus nicht konsequent durchzuführen vermocht, sondern hat aus der blossen Negation, was das Absolute bei Hamilton ist, unter der Hand eine Realität gemacht, welche sich zu den Erscheinungen als deren positive Ursache verhalte, nur dass man über das Was derselben und über ihr Verhältniss zu den Erscheinungen nichts bestimmtes wissen könne.

In den „First Principles“, der Grundlegung seiner Philosophie, geht Spencer davon aus, dass die Religion, da sie in der Menschheit aller Zeiten eine grosse Bedeutung hatte und auch allen Angriffen der Wissenschaft zum Trotz sich immer zu behaupten vermochte, etwas Wahres enthalten müsse. Da es nun aber verschiedene Religionen gibt, welche diesen Anspruch erheben, und da auch die Wissenschaft Anspruch auf Wahrheit hat, die Wahrheit selbst aber doch nur eine sein kann, so kann diese nach Spencer's Meinung nur in dem gesucht werden, was die verschiedenen Religionen mit einander nnd mit der Wissenschaft gemeinsam haben. Diess kann nicht ein bestimmter Begriff des Absoluten oder der Ursache der Welt sein, denn gerade hierüber gehen die Meinungen aus einander und bei jeder der drei Haupttheorien: Atheismus Pantheismus und Theismus zeigt sich die Unmöglichkeit einer befriedigenden und widerspruchslosen Lösung. Daraus folgt, dass Gott, das Absolute oder Unbedingte, für uns überhaupt unerkennbar ist, ein grosses Mysterium, wie es auch alle Religionen theilweise und, je höher sie stehen, desto mehr anerkannt haben, nur dass der Philosoph dieses Mysterium nicht bloss, wie jene lehren, für ein relatives sondern für ein absolutes hält. Eben darin stimmt aber auch die Wissenschaft mit der Religion ganz überein, denn auch sie kann über die allgemeinsten Begriffe: Kraft und Materie, Raum und Zeit nichts wissen; sie kann nur Dinge erkennen, indem sie dieselben mit anderen ähnlichen vergleicht, eben

desswegen kann sie das Absolute, das mit nichts zu vergleichen ist, nicht erkennen.

Aber wenn gleich es im Wesen unseres Bewusstseins liegt, dass es nur begrenztes bestimmt erkennen kann, so will Spencer doch nicht mit Hamilton soweit gehen, dass er das Absolute für einen rein negativen Begriff erklären würde. Vielmehr ist nach ihm die Realität des Absoluten das nothwendig zu denkende Correlat des Relativen. Diess folgert er sowohl aus dem Wesen des Bewusstseins als aus der Analyse des Realen. Denn wenn jedes bestimmte Bewusstsein einen begrenzten Inhalt hat, so setzt dieser ein Unbegrenztes als allgemeinen Inhalt und als das Material des begrenzenden Denkens voraus. Unser Selbstbewusstsein, sofern es Bewusstsein des bedingten Ich und Nichtich ist, setzt ein Nichtbedingtes, welches weder Ich noch Nichtich ist, als ein Correlat voraus: Dieses ist eben das Absolute, welches sonach das nothwendige Gegenstück zu unserem Selbstbewusstsein ist. Und dieser apriorische Beweis aus dem Bewusstsein wird nach Spencer bestätigt durch einen aposteriorischen aus der Analyse des Realen. Die Resultate der modernen Physik und Chemie lassen als das Beharrliche in allen Phänomenen die Erhaltung der Kraft erkennen, die sich in verschiedenen Formen äussert, welche in einander übergehen, in deren Wechsel aber die Kraft selbst sich unverändert behauptet. Ist hiernach jede einzelne Kraft nur eine relative veränderliche Erscheinungsform einer allgemeinen unveränderlichen Kraft, so ist diese die absolute Realität, welche als Hintergrund und Träger alles Relativen und Phänomenalen nothwendig vorausgesetzt werden muss. Aus den Bewegungen dieser absoluten Kraft, die sich im Rythmus der Anziehung und Abstossung, der Entwicklung und Auflösung wechselnd vollziehen, ist die ganze Welt zu erklären, die Phänomene des natürlichen und des geistigen Lebens stehen unter denselben allgemeinen Gesetzen der Materie, der Bewegung und Kraft, welche aber selbst nur Symbole der nach ihrem Ansich unerkennbaren absoluten Realität oder Kraft sind.

Es leuchtet ein, dass Spencer mit diesen Bestimmungen die Hamilton-Mansel'sche Lehre von der Unerkennbarkeit des Absoluten sehr stark modifiziert hat. Dieses Spencer'sche Absolute von welchem Substanzialität und Causalität, Ewigkeit und Unveränderlichkeit ausgesagt wird, ist nicht mehr das einfache Unbekannte, welches über

alle unsere Begriffe gehen würde. Es fragt sich nur, ob die Bestimmung des Absoluten bei Spencer zureiche, um daraus die Welt des geistigen Lebens zu erklären, und ob sie geeignet sei, als Basis der Versöhnung der Wissenschaft mit der Religion zu dienen. Schwerlich wird man das bejahen können. Man wird den Gegnern Spencer's nicht ganz Unrecht geben können, wenn sie in seinem agnostischen Evolutionismus nur einen verkappten materialistischen (hylozoistischen) Pantheismus erblicken; denn wenn das oberste Prinzip nichts anders sein soll als Kraft, die sich in verschiedenen Bewegungen äussert, so sind wir damit nicht über den Materialismus hinaus. Andererseits muss man zugeben, dass Spencer's eigentliche Intention auf etwas Höheres hinzielt, an dessen Erreichung ihn nur die Befangenheit in den Voraussetzungen des Empirismus und der Associations-Psychologie gehindert hat, an das er aber doch in manchen seiner Sätze nahe genug anstreift. Wenn das Absolute als das nothwendige Correlat unseres Selbstbewusstseins zu denken ist, wird es dann bloss als physische Kraft zu denken sein oder nicht vielmehr als allgemeines Selbstbewusstsein, als geistiges Selbst? Und wenn uns der Begriff der Kraft entspringt aus der Erfahrung unserer eigenen Willenskraft, ihrer Thätigkeit und Hemmung, liegt es dann nicht nahe, die geistige Kraft als das Prius der physischen, und sonach die allen besonderen Kräften zu Grunde liegende absolute Kraft als Geist zu denken? Mit diesen Konsequenzen würde der Evolutionismus ganz wohl zusammenbestehen können, nur würde er aus einem naturalistischen in einen idealistischen sich verwandeln und damit erst würde sich auch eine brauchbare Basis für die von Spencer mit Recht angestrebte Versöhnung von Religion und Wissenschaft ergeben.

Spencer würde vielleicht selbst diesen weiteren Schritt gethan haben, wenn er in der entscheidenden Frage nach dem fundamentalen Erkenntnissakt sich von der Oberflächlichkeit und Verworrenheit der Associations-Psychologie loszumachen vermocht hätte. Er bleibt aber in dieser hängen, indem er das Bewusstsein definirt als eine Succession von Empfindungen oder Veränderungen, welche eine Relation verschiedener Zustände einschliesse und durch verschiedene Eindrücke von Kraft bewirkt werde. Die Frage erhebt sich hierbei wieder ebenso wie bei Mill: kann eine Succession von Empfindungen oder Ver-

änderungen als solche gewusst werden ohne ein Subjekt der Veränderung, ohne ein thätiges synthetisches Prinzip, welches die wechselnden Empfindungszustände in der Einheit des Bewusstseins verknüpft? Für ein solches hat aber Spencer keinen Raum, da er das Ich nur aus einer Reihe schwacher Empfindungen, wie das Objekt aus einer Reihe starker oder lebhafter Empfindungen bestehen lassen will. Er kennt also eigentlich überall nur passive Empfindungen oder Krafteindrücke und meint aus dem blossen Wechsel derselben das Bewusstsein erklären zu können, welches doch ohne die thätige Synthese des Ich ganz unerklärlich bleibt. Spencer hat diesen Hauptfaktor nur darum ignoriren können, weil er, wie alle Empiristen, „die Succession von Empfindungen mit dem Wissen von der Succession, Veränderungen des Bewusstseins mit Bewusstsein der Veränderung konfundirt". Indem er von „Veränderung der Bewusstseinszustände als Folge wechselnder Krafteindrücke" spricht, will er das Bewusstsein durch äussere Einwirkungen entstehen lassen, welche doch nur durch Beziehung auf ein schon vorauszusetzendes Bewusstsein als Veränderung erkannt werden können; er setzt also eigentlich das Bewusstsein, während er es aus äusserer Einwirkung erklären will, stillschweigend schon als innerlich vorhanden voraus. Man wird in der That der scharfsinnigen Kritik von Green*) darin zustimmen müssen, dass Spencer das erkenntnisstheoretische Grundproblem, wie es von Hume gestellt und von Kant durch die synthetische Funktion des Ich gelöst worden ist, gar nicht begriffen habe. Spencer meinte Kant widerlegt zu haben durch die neue Entdeckung der evolutionistischen Naturgeschichte, dass die vermeintlich apriorischen oder angeborenen Ideen, welche der Erfahrung vorhergehen sollen, in Wahrheit nur das Resultat der Erfahrung der Gattung seien, welches dem Individuum als Erbe angeboren werde. Dabei übersah aber Spencer, dass das Problem darin besteht: wie überhaupt Erfahrung möglich werde? ein Problem, welches sich ganz gleichbleibt, ob man an die Erfahrung des Einzelnen oder der Gattung denken mag, und zu dessen Lösung also auch keine naturgeschichtliche „Psychogenesis" das geringste beitragen kann. Und während seine evolutionistische Psychologie zur Lösung des Erkenntnissproblems gar nichts beiträgt, hat Spencer diese sogar un-

*) Works, Vol. I, p. 338 ff.

möglich gemacht dadurch, dass er das Verhältniss von Subjekt und Objekt, Ich und Nichtich zu einem blossen Gradunterschied in der Stärke oder Lebhaftigkeit von Empfindungsreihen herabsetzte. Ein so gründlicher Irrthum am entscheidenden Punkt kann freilich nur von fatalen Wirkungen für das ganze darauf gebaute System sein. Wer in sichselbst das thätige Subjekt, den selbstbewussten Geist nicht erkennt, von dem ist nicht zu erwarten, dass er solchen über sich im Absoluten finden werde.

John Caird hat in der Schrift: „Introduction to the Philosophy of Religion“ (1880) eine eingehende Kritik des Spencer'schen Agnosticismus gegeben (p. 16—38), deren Hauptgedanken die folgenden sind. Die beiden Sätze, dass unser Erkennen auf das Endliche und Relative beschränkt sei und dass wir von einer Existenz jenseits des Endlichen wissen, widersprechen sich und heben sich gegenseitig auf. Wer die Grenze des menschlichen Erkennens behauptet, zeigt ebendamit, dass es nicht bloss begrenzt ist auf das Relative, weil es dann auch kein Wissen von seiner Grenze haben könnte. Die wahre Konsequenz der erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen Spencer's ist nicht die Unerkennbarkeit des Absoluten, sondern seine Nichtexistenz; das „unerkennbare Absolute“ ist einfach die Negation des Gedankens und damit auch des Seins in jedem Sinn, in welchem wir das Wort brauchen können. In Wahrheit beruht die Behauptung der Unerkennbarkeit des Absoluten auf einer falschen Abstraktion, indem man zuerst ein absolutes Objekt losgelöst von allen Beziehungen zum Denken fingirt und dann die so selbstgeschaffene Undenkbarkeit desselben für die Folge unserer begrenzten Erkenntnissfähigkeit erklärt. Nichts kann irgendwelche Realität für uns haben, es sei denn fähig in das Denken einzugehen oder es sei in sichselbst denkbare Realität. Alle Wissenschaft geht aus von der stillschweigenden Voraussetzung, dass die Natur und die Menschenwelt erkennbar ist, dass Vernunft, Gedanke in den Dingen, vernünftige Beziehung in den Ereignissen der Geschichte sei. Diese allgemeine Voraussetzung kann uns nicht verlassen, wenn wir uns über Natur und Menschheit zum letzten Grund aller Phänomene erheben. Ist die Vernunft unwiderstehlich genöthigt (auch nach Spencer), über den vielen und wechselnden Phänomenen eine beharrende Einheit und unendliche Realität zu suchen, so kann sie auf dieser Stufe sowenig

wie auf einer vorhergehenden den selbstmörderischen Widerspruch begehen, durchs Denken ein Objekt zu suchen, welches keine Beziehung zum Denken hat, und die letzte Erklärung aller vernünftigen Beziehungen im Unvernünftigen zu suchen. Voraussetzung sowohl als Endziel des Denkens kann nicht ein Absolutes sein, welches die Negation des Denkens ist, sondern vielmehr ein solches, welches alles endliche Sein und Denken einschliesst, weil es in sichselbst die Einheit von Denken und Sein ist, und in welchem ebendaher auch unser menschliches Denken nicht sein Ende, sondern seine Vollendung findet. Endlich bemerkt Caird, dass Spencer's Zumuthung, das Unerkennbare religiös zu verehren, dem menschlichen Gemüth unmöglich ist. Freilich enthält alle Religion ein Element des Mysteriums, weil die endliche Intelligenz nicht das Mass der unendlichen sein kann; aber eine Religion, die ganz nur Mysterium wäre, ist ein absurder und unmöglicher Begriff, sie wäre nichts Geringeres als die Apotheose der Ignoranz. Die Ehrfurcht die wir fühlen für den Gott, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen sind, aller unerschöpfliche Reichthum der Wahrheit, in welchem unser Denken immer neuen Reiz der Erhebung und Bewunderung findet, ist gänzlich verschieden von dem stummen Staunen der Unwissenheit oder von der dumpfen Scheu vor dem Uebernatürlichen, wie sie sich im Fetischdiener zeigt, dessen Religion die nächste Verwandtschaft mit der Religion des Unknowable hat. Die wahre Religion ist nicht blinde Furcht vor einem Unbekannten, sondern Vertrauen, Sympathie und Liebe zu dem Gott, der Licht und in dem keine Finsterniss ist, und dessen Erkenntniss für den menschlichen Geist ewiges Leben ist. —

Wie schon aus dieser Kritik Spencer's erhellt, und wie er auch im Vorwort selbst bemerkt, steht John Caird wesentlich auf dem Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie. Er begründet die Wahrheit des Gottesglaubens durch den Grundgedanken der Hegel'schen Spekulation, in welchem er den Kern des „ontologischen Beweises“ sieht, dass die Korrelation von Denken und Sein in unserem Bewusstsein die absolute Einheit beider im göttlichen Selbstbewusstsein als nothwendig zu denkende Voraussetzung einschliesse. Er beschreibt ferner im Anschluss an Hegel die Formen des religiösen Bewusstseins: die bildliche Vorstellung, den abstrakt scheidenden Verstand und die synthetisch verknüpfende Spekulation, welche in

den für den Verstand unlösbar erscheinenden Gegensätzen („unendlich und endlich, Freiheit und Nothwendigkeit“ etc.) die unzertrennlichen Momente einer konkreten Einheit erblickt. Auch Caird's Religionsbegriff ist im Anschluss an Hegel gebildet, doch mit stärkerer Betonung der ethischen Seite und insofern auch mit Fichte's ethischer Mystik verwandt: Religion ist die Verwirklichung des Ideals, welches in der Sittlichkeit stets nur angestrebt, nie wirklich erreicht wird, denn Religion ist die Hingabe des endlichen Willens an den unendlichen, die Verleugnung alles selbstisch beschränkten Wollens und volle Einigung mit dem göttlichen Willen. Daher ist der Eintritt in das religiöse Leben das Ende des Streits zwischen dem falschen Selbst und jenem höheren Selbst, welches zugleich das meine und unendlich mehr als das meine ist, es ist die Realisirung des göttlichen Selbst im menschlichen. — Im letzten Capitel des Buchs, welches das Verhältniss von Religionsphilosophie und Religionsgeschichte bespricht, finden sich treffliche Bemerkungen über verkehrte und richtige Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf die Religionsgeschichte. Dieser Begriff ist nach Caird keineswegs unvereinbar mit dem Anspruch des Christenthums auf göttlichen Ursprung, wofern nur der letztere nicht so einseitig verstanden wird, dass aller Zusammenhang des Christenthums mit der menschlichen Geschichte abgebrochen würde, was übrigens auch nicht im Interesse der Apologetik liegen kann. Freilich darf die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf das Christenthum auch nicht in dem Sinn verstanden werden, als ob in ihm nichts Neues ursprünglich aufgetreten, sondern nur alte Elemente in eine neue Combination getreten wären. Vielmehr ist die Verknüpfung des Christenthums mit der Vergangenheit so zu denken, dass die Umwandlung des Alten durch neue schöpferische Kräfte vollbracht wurde. — So tritt in dieser an Hegel anlehnenden Richtung ein Evolutionismus anderer, idealistischer Art dem naturalistischen von Herb. Spencer zur Seite.

Mit der Hegel'schen Philosophie ihre Landsleute bekannt zu machen, haben sich besonders die schottischen Philosophen Eduard Caird und H. Stirling und der Oxforder Professor Thomas Green erfolgreich bemüht; die beiden Ersteren durch treffliche Monographieen über Kant und Hegel, in welchen sie, sonst in Manchem von ein-

ander abweichend, darin übereinstimmten, dass sie die Kant'sche Philosophie als den grundlegenden Anfang der in Hegel gipfelnden Spekulation darstellten. Diese Auffassung des Verhältnisses unserer beiden grossen Philosophen scheint jetzt in England und Schottland ziemlich allgemein herrschend zu sein, und sie ist zweifellos viel richtiger, als die bei uns durch die Neukantianer in den letzten Decennien in Umlauf gesetzte Auslegung Kant's, nach welcher derselbe, um ihn von dem verpönten Hegel möglichst weit abzurücken, im Sinn von Hume und Locke gedeutet werden sollte, womit gerade das Epochemachende seiner Philosophie völlig ignorirt wird. Es ist in der That eine völkerpsychologisch merkwürdige Erscheinung, dass in denselben Jahren, wo in Deutschland die jüngere Generation den philosophischen „Fortschritt“ darin erblickte, von Hegel auf Kant und von Kant auf Hume und Locke zurückzugehen, die jüngere Generation in Grossbritannien genau den umgekehrten Weg gegangen ist. Thomas Hill Green hat in den ausführlichen „Introductions“ zu den Werken Hume's, wodurch er sich zuerst als philosophischer Forscher bekannt machte (1874), zu zeigen gesucht, dass die englische Philosophie der letzten hundert Jahre stationär geblieben sei, weil sie noch immer auf dem Grund des Locke'schen Empirismus weiter baute, dessen Unhaltbarkeit doch Hume gezeigt habe, und dass also die erste Bedingung des Fortschritts eine ernsthafte Wiederaufnahme des von Hume gestellten Problems sei, eines Problems, dessen Lösung Green selbst nur in der Richtung der von Kant begonnenen und von Hegel durchgeführten Spekulation für möglich hielt. Dieser Ueberzeugung hatte er schon einige Jahre vorher in dem geistvollen Essay: „Popular Philosophy in its relation to life“ Ausdruck gegeben, wo er am Schluss*) sagt, dass der unserer Zeit eigenthümliche Skepticismus davon herrühre, dass Kunst, Religion und politisches Leben über die nominalistische Logik und individualistische Psychologie des seit Locke herrschenden Empirismus hinausgewachsen seien, während das Denken noch in dessen Formeln befangen sei. Daher die Zerfahrenheit und Schwäche, bei welcher auch gute Motive und hohe Aspirationen sich ins Leere oder in wilden Ausbrüchen der Handlung verlieren, mit welcher spekulative Schwäche oft sichselbst zu beruhigen suche. Das

*) Works, Vol. III. 124.

Ueberwiegen eines solchen Gemüthszustands sollte, wie Green hofft, wenigstens das Interesse wecken an einer Philosophie, wie der Hegel's, deren ausgesprochener Zweck war, Formeln zu finden, die der Thätigkeit der Vernunft in Natur und Gesellschaft, in Kunst und Religion angemessen wären.

Green hatte als Lehrer in Oxford durch die Macht seiner gediegenen, theoretisch wie praktisch auf die höchsten Ideale gerichteten Persönlichkeit einen starken und noch heute fortwirkenden Einfluss auf die um ihn sich schaarende Jugend geübt. In weiteren Kreisen ist seine Bedeutung als philosophischer Denker erst nach seinem Tod durch seine nachgelassenen Schriften bekannt geworden. Für unseren Zweck kommen vorzüglich seine Prolegomena zur Ethik, die er selbst noch zum Druck fertig gemacht hat, und die theologischen Aufsätze und Vorträge, welche im III. Band seiner gesammelten Werke zusammengestellt sind, in Betracht. Aus diesen und aus den Notizen des vom Herausgeber vorausgestellten „Memoir" entnehme ich die folgende Skizze seiner Religionsphilosophie.

In einer Besprechung von Caird's Religionsphilosophie tadelt Green, dass jener noch zu sehr in der dialektischen Methode Hegel's befangen sei und Denken ohne weiteres mit Realität identificire; man müsste sich zu der bisher üblichen Form dieser Philosophie freier stellen, um allgemeine Anerkennung zu erzielen für das, was ihre vitale Wahrheit ausmache: dass es ein geistiges, selbstbewusstes Wesen gebe, von welchem alles Reale Ausdruck sei; und dass wir auf dieses Wesen nicht bloss als Theile der Welt bezogen seien, sondern als Theilhaber an dem Selbstbewusstsein, durch welches es zugleich die Welt bildet und von sich unterscheidet; endlich dass unsere Theilnahme an ihm die Quelle sei der Moral und Religion. Die Ausführung dieser Sätze bildet den Inhalt von Green's Religionsphilosophie. Den Grund des Gottesglaubens findet er in der intellektuellen und sittlichen Natur des Menschen. Unser eigenes Erkennen der Welt, sofern es selbstthätiges Verknüpfen eines Mannigfaltigen zur Einheit des Selbstbewusstseins ist, wird uns zum Erkenntnissgrund eines selbstthätigen Geistes im Universum, welcher Seinsgrund einer analogen Thätigkeit in uns ist, nämlich Quelle und Band derjenigen immer wachsenden Synthesis, welche Erkenntniss heisst. Als Prinzip aller Erkenntniss ist aber Gott nicht in demselben Sinn wie andere

Objekte erkennbar, sondern kann nur in Metaphern vorgestellt und praktisch erfahren werden als Kraft unserer erkennenden und liebenden Geistesthätigkeit. Wie unser Denken einen ewigen denkenden Geist als Möglichkeitsgrund voraussetzt, so auch unser sittliches Handeln einen ewigen zwecksetzenden und uns als seine Werkzeuge brauchenden Willen. Denn alles sittliche Handeln ist Selbstverwirklichung, Entwicklung der in uns liegenden Anlagen, Streben nach Verbesserung unseres wirklichen Seins in der Richtung auf ein höchstes Ideal. Dieses unser Streben nach immer Besserem ist der Thatbeweis eines absolut Besten. Denn die in uns nur als Möglichkeit liegenden und erst durch selbstthätige Entwicklung zu verwirklichenden Anlagen setzen ein übermenschliches Bewusstsein voraus, in welchem und für welches sie Wirklichkeit sind; es muss ein ewiges Subjekt sein, welches alles das ist, was das zeitlich sich entwickelnde Subjekt zu werden die Anlage und Aufgabe hat. Insofern braucht Green den etwas gewagten Ausdruck: Gott ist unser mögliches oder ideales Selbst. Das soll aber nicht so verstanden werden, als ob er ein leeres, bloss vorgestelltes Ideal wäre; vielmehr ist er gerade das wahrhaft reale und realisirende Prinzip unseres immer nur relativ realen Selbst; ebensowenig soll es im Sinn einer pantheistischen Identifikation von Gott und Mensch verstanden werden, da vielmehr unser stets unvollkommenes, werdendes Sein uns von dem ewig vollkommenen Sein Gottes wesentlich unterscheidet. Wohl aber soll damit angedeutet sein, dass der menschliche Geist im Prinzip mit dem Göttlichen eins ist, an ihm relativ Theil hat, eine Reproduktion des Göttlichen unter den Bedingungen der Endlichkeit darstellt. Ebendarin liegt nach Green das tiefste Wesen des Christenthums, in diesem Bewusstsein, dass Gott nicht eine ferne und fremde Macht sei, sondern der Vater, dessen Wort uns nahe ist, von dem wir sagen können, wir sind Vernunft von seiner Vernunft, sein Geist lebt in uns und wir leben für ihn, indem wir für die Brüder leben, und wir leben eben damit frei, weil in Gehorsam gegen den Geist, der auch unser eigen Selbst ist, und in der Gemeinschaft mit ihm haben wir die Gewissheit ewigen Lebens. Ein Selbst, welches überzeitliche ewige Ideen denken und wollen, ewige Güter erstreben kann, ist selbst überzeitlich, nimmt an der Natur des Ewigen Theil; die Erfüllung seiner Anlagen kann nicht seine Vernichtung sein, wenn wir auch von dem

positiven Zustand des erfüllten Ideals, weil er ausser unserer Erfahrung liegt, uns keine Vorstellung machen können.

Der Philosoph weiss sich sonach im wesentlichen Einklang mit dem christlichen Glauben, sofern dieser im rein religiösen Sinn gefasst wird: als eine Gemüthsverfassung, bestehend im Bewusstsein der potentiellen Einheit mit Gott und sich äussernd im Streben nach Verwirklichung dieser Einheit im Leben, in Selbstverleugnung und vertrauender Liebe. Dieser Glaube ist von allem, was historischer Beweis heissen mag, ganz unabhängig und trägt seine Gewissheit unmittelbar in sich selbst. Er kann — als rein religiöser Glaube — auch mit der Erkenntniss nicht in Konflikt kommen, da beide gleichsehr ihre Quelle haben in der menschlichen Vernunft, die selbst wieder eine Offenbarung der göttlichen Vernunft ist. Aber der religiöse Glaube, wie er in der Kirche sich empirisch findet, hat auch noch eine andere Seite, durch welche er mit der Erkenntniss nothwendig in Konflikt geräth. Die rein geistige Wahrheit wird in die Formen der Imagination gekleidet, welche dem Gedanken nie völlig adäquat sein können. Die fortgehende Offenbarung Gottes im Innern des Menschen und im Ganzen der menschlichen Geschichte wird eingeengt auf ein einmaliges oder mehrmaliges Ereigniss der Vergangenheit von exceptioneller, schlechthin mirakulöser Art. Solche Wunderereignisse sollen dann den nächsten Gegenstand des Glaubens bilden und dieser Wunderglaube soll die unerlässliche Bedingung christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit sein. Man übersieht dabei, dass das Fürwahrhalten irgendwelcher Geschichtsüberlieferungen, mögen dieselben gut oder schlecht bezeugt, wahr oder unwahr sein, auf jeden Fall immer nur ein Akt des Intellekts wäre, der zu dem sittlichen Werth des Menschen, seinem religiös-sittlichen Charakter in gar keiner Beziehung stände. Gegen diesen von den Kirchen noch immer geforderten Glauben an das Mirakulöse als specifische Form göttlicher Offenbarung sträubt sich heutzutage ebensosehr das sittliche Gefühl wie die intellektuelle Bildung. Denn wo einmal der Begriff der „Natur“ als eines Systems uniformer Gesetze erkannt ist, da würde ein „übernatürliches Ereigniss“ als Bruch der Continuität der Ordnung erscheinen, zu welcher es doch als Ereigniss selbst gehören soll, d. h. es würde zu einem inneren Widerspruch, den das Denken nicht vollziehen kann. Solange also die Wahrheit der Religion ab-

hängig gemacht wird von übernatürlichen Ereignissen, ist die Wissenschaft im Recht, wenn sie den Glauben eine Fiktion nennt und mit Unvernunft identificirt. Die Aufgabe der religiösen Apologetik kann demgegenüber nur darin bestehen, den Glauben in seinem geistlichen religiösen Kern von den inadäquaten Formen der Imagination zu unterscheiden und das Entstehen und Wachsen der letzteren geschichtlich zu begreifen.

Dass der Neu-Hegelianismus in England sowenig, wie in Deutschland der alte Hegelianismus, das letzte Wort der Philosophie sein wird, dass auch solche Denker, welche mit dieser Philosophie gründlich vertraut sind und ihrem grossartig gedachten Idealismus volle Anerkennung zollen, dennoch von der Unhaltbarkeit des Systems sich überzeugt haben und in der Richtung des (auch in Deutschland in der nachhegel'schen Spekulation überwiegenden) spekulativen Theismus fortzuschreiten sich genöthigt sehen: dafür liegen schon gegenwärtig verschiedene Anzeichen vor. Zunächst ist hierfür die scharfsinnige Schrift von Andrew Seth: „Hegelianism and Personality“ (1887) zu erwähnen, welche durch die Schriften von Green veranlasst zu sein scheint; denn sie beginnt mit kritischen Bemerkungen über die centrale Lehre Green's, dass ein allgemeines oder göttliches Selbst in jedem Individuum als das wirksame Prinzip seines theoretischen und praktischen Erkennens wirksam sei. Um diese Lehre zu verstehen und richtig zu beurtheilen, müsse man auf ihre Genesis in der Philosophie Kant's und seiner Nachfolger, besonders Hegel's zurückgehen. Eine feine Analyse und Kritik dieser Systeme führt zu dem Ergebniss, dass der Grundirrthum des Hegelianismus und der verwandten englischen Lehre bestehe in der Identificirung des menschlichen und des göttlichen Selbstbewusstseins, und diese beruhe auf der durchgängigen Tendenz, die blosse Form des Selbstbewusstseins, welche in allen Individuen dieselbe, also allgemein ist, zu einem realen Wesen zu hypostasiren und dieses als das gemeinsame göttliche und menschliche Selbst zu bezeichnen. Diess widerspreche, sagt Seth, dem charakteristischen Wesen des Selbst, welches, wenngleich erkenntnisstheoretisch ein Prinzip der Einigung, doch seiner metaphysischen Existenz nach ein Prinzip der Isolirung (?) sei. Denn das zweifelloseste Zeugniss des Selbstbewusstseins sei eben

das, dass ich ein eigenes Centrum, eigenen Willen für mich selbst habe. Auch das religiöse Bewusstsein unterstütze keineswegs die Vorstellung von der menschlichen Seele als eines blossen Modus oder Ausflusses der göttlichen; im Gegentheil, die religiöse Selbsthingabe des menschlichen Willens an den göttlichen setze das selbstthätige Ich des Menschen voraus. Was Hegel Geist, absoluten Geist nenne, das sei im Grunde nichts als das abstrakte Schema der Intelligenz, wie es Fichte in der Wissenschaftslehre konstruirte. Aber diese abstrakte Form habe weder Realität noch realen Werth. Der Hegelsche Versuch, das göttliche und menschliche Subjekt in einem absoluten Subjekt zu einigen, erweise sich zuletzt verhängnissvoll für die Realität beider. Wir können weder das göttliche noch das menschliche Selbst in dieser unmöglichen Einheit richtig begreifen, was nicht zu verwundern, da sie nur zwei untrennbare Aspekte unseres eigenen bewussten Lebens isolirt und hypostasirt sind. Soll dem göttlichen Selbst reale Existenz zukommen, so muss es, sagt Seth treffend, ein göttliches Centrum des Denkens, Wirkens, Fühlens geben, welches in seiner Manifestation im Universum ebensowenig aufgeht, wie die menschliche Persönlichkeit in ihrem Sein für Andere aufgeht. Die Annahme eines realen Selbstbewusstseins in Gott ist aber schon durch das Fundamentalprinzip der Erkenntnisstheorie gefordert: die Interpretation mittelst der höchsten erreichbaren Categorie; ist das Selbstbewusstsein das Höchste in uns, so können wir es Gott nicht absprechen; er mag, ja muss wohl unendlich mehr sein als was wir uns selbst seiend wissen, aber jedenfalls kann er nicht weniger sein. — Ebenso zweideutig, fährt Seth fort, wie über die Persönlichkeit Gottes, spricht sich das Hegel'sche System auch über die Unsterblichkeit des Menschen aus, und beides genau aus demselben Grunde: weil es sich in dieser Theorie nicht um ein reales, sondern um ein logisches Selbst handelt. Beide Positionen sind komplementäre Seiten derselben Weltansicht. Haben wir mit der Hegel'schen Linken zu glauben, dass es keine permanente Intelligenz und Willen im Herzen der Dinge gebe, dann ist auch das selbstbewusste Leben seiner centralen Position entsetzt und wird ein blosser Zufall im Universum; einer Philosophie hingegen, welche sich auf das Selbstbewusstsein, zumal das sittliche stützt, muss es unglaublich erscheinen, dass die aufeinander folgenden Generationen verbraucht und bei Seite geworfen

werden, als ob nicht der Charakter das einzig dauernde Produkt und werthvolle Resultat der Zeit wäre. — Seth fasst seine Kritik Hegel's und der Neu-Hegelianer dahin zusammen: Hegel selbst ist zwar Vorkämpfer des Idealismus und der besten Interessen der Menschheit; aber in der Ausführung bricht sein System zusammen und opfert zuletzt eben diese Interessen einer logischen Abstraktion, genannt „Idee", in welcher beide, Gott und Mensch, verschwinden.

Der spekulative Theïsmus, zu welchem Seth die Hegel'sche Spekulation fortzubilden sucht, ist auch vertreten in den Schriften von Robert Flint über „Antitheistic Theories" und „Theism" und in seinem kurzen, aber sehr lehrreichen Artikel über Theism in der Encyclopaedia Britannica. In der erstgenannten Schrift hatte Flint die materialistischen, positivistischen, pessimistischen und pantheistischen Theorieen Revue passiren lassen und ihre Unhaltbarkeit gezeigt; auf den Agnosticismus war er dort noch nicht eingegangen, sondern hatte eine besondere Schrift darüber in Aussicht gestellt, welche noch nicht erschienen ist. Man wird derselben mit um so grösserem Interesse entgegensehen dürfen, da der genannte Artikel über Theism einige treffliche Bemerkungen hierüber enthält. Er sagt, dass der Agnosticismus sowenig die nothwendige Consequenz des Kant'schen Kriticismus sei, dass er vielmehr mit dessen Prinzipien im Widerspruch stehe. Denn wenn die Categorieen es sind, die alle Erfahrung möglich machen, so kann ihre Geltung nicht auf die sinnliche Erfahrung beschränkt sein, sondern erstreckt sich ebensosehr auf das Gebiet der sittlichen und religiösen Erfahrung. Wird aber die objektive Giltigkeit der Categorieen oder nothwendigen Denkformen überhaupt geleugnet, so wird dadurch nicht bloss der Theologie, sondern ebensogut allen anderen Wissenschaften der Boden entzogen, sie alle werden in Luftschlösser aufgelöst. Dagegen aber sträubt sich das menschliche Bewusstsein, dem es unmöglich ist, die blosse Subjektivität einer wahren Categorie zu denken. Weiter wird gegen Hamilton und Mansel bemerkt, dass die Idee des Absoluten sowenig, wie jene meinten, eine leere Negation, Abstraktion und Fiktion, weil ausser aller Beziehung zum Erkennbaren, sei, dass sie vielmehr den Grund aller Beziehungen, den Grund gleichsehr der Existenz wie des Denkens enthalte, und daher, weit entfernt, unerkennbar zu sein, vielmehr die reichste und höchste Idee sei, auf welche alles andere Er-

kennen als auf seinen nothwendigen Abschluss hinführe. In ihr sind alle metaphysischen Categorieen eingeschlossen, denn Gott ist das absolute Wesen; alle physischen, denn er ist absolute Kraft und Leben, alle geistigen, denn er ist absoluter Geist, alle moralischen, denn er ist der absolut Gute. So verbindet die Idee Gottes zu einem organischen System alle Ideen, welche die Bedingungen der menschlichen Vernunft und die Grundlagen der Erkenntniss des Wirklichen sind; die ganze, in den einzelnen Wissenschaften nach ihren besonderen Seiten entfaltete Wahrheit der Welt sowohl als des Geistes ist eingeschlossen in der Idee Gottes. Eine Philosophie des Absoluten, wie die Hegel's, mag zwar in ihrer Bekämpfung des Agnosticismus in manche Extravaganzen des Gnosticismus verfallen; darum kann aber doch ein Theist mit ihrer allgemeinen Absicht sympathisiren und viel von ihren Resultaten sich aneignen. Allerdings aber bedarf diese Philosophie insofern der Korrektur, als sie die Persönlichkeit und Transscendenz der Gottheit nicht zum gebührenden Recht kommen liess. Und diess hing damit zusammen, dass sie die Gottesidee zu ausschliesslich auf dem Wege des formalen logischen Denkens gewinnen wollte und die anderen Seiten des Geistes, die sittliche und religiöse Erfahrung besonders, dabei nicht genügend berücksichtigte. Die Idee Gottes lässt sich nicht durch den wissenschaftlich operirenden Intellekt allein erfassen, sondern nur durch das Ganze der zusammenwirkenden theoretischen und praktischen Fähigkeiten unseres Geistes. Es ist eine immer klarer erkannte Wahrheit, dass die göttliche Herrlichkeit ihren Mittelpunkt hat in moralischer Vollkommenheit, in heiliger Liebe. Andererseits ging aber die allgemeine Bewegung auf theistischem Boden auf eine Vermittlung zwischen den Extremen des Pantheismus und Deismus, auf harmonische Verknüpfung der persönlichen Selbstgleichheit und der allgemeinen Wirksamkeit der Gottheit. Zur Förderung dieser Bewegung hat die positive Wissenschaft mit der Spekulation mächtig mitgewirkt. Die moderne wissenschaftliche Weltansicht hat zwar nicht Pantheismus zum Resultat, aber sie rechtfertigt sein relatives Recht und fordert einen Theismus, welcher unter Festhaltung der Persönlichkeit Gottes zugleich seine Immanenz in der Welt anerkennt. Die Entwicklungstheorie in ihrer Anwendung auf Natur und Geschichte führt nicht zum Agnosticismus, sondern zu immer lebendigerer Erkenntniss des

Gottes, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind, welcher die ewige Quelle aller Kräfte in der Natur und die auf Wahrheit und Gerechtigkeit hinwirkende Macht in der Geschichte ist. — Diese vortrefflichen Sätze des geistreichen Edinburger Theologen Flint scheinen mir in der That die Quintessenz der besten Gedanken der heutigen Spekulation und das Programm ihrer ferneren Entwicklung zu enthalten.

Von hervorragender Bedeutung sind die in derselben Richtung sich bewegenden religionsphilosophischen Arbeiten des ehrwürdigen unitarischen Theologen Martineau. Schon durch seine Philosophischen und theologischen Essays (2. Bde., 1869) hatte er sich als Einer der gediegensten Gegner des Agnosticismus und Materialismus bekannt gemacht, und dieser Ruf bestärkte sich nach dem Erscheinen seiner grösseren Werke: Types of ethical theory (2 Voll. 1885), A study of Religion (2 Voll. 1888) und The Seat of Authority in Religion (1890).

In seiner Einleitung zu John James Taylor's „Retrospect of the religious life of England" (II. ed. 1875) hatte Martineau von dem Fortschritt des unitarischen Gottesbegriffs berichtet: dass Gott nicht mehr als die dem Weltlauf vorausgesetzte „erste Ursache" gefasst werde, sondern als die einwohnende Ursache, welche die endlichen Ursachen nicht aus- sondern einschliesse, als die eine ewige Thätigkeit, deren Erscheinungsformen durch die Wissenschaft im äussern, durch das Gewissen im innern Gebiet auszulegen seien; und er bezeichnete diese veränderte Anschauungsweise als eine Folge des Zurücktretens der mechanischen und Aufkommens der physiologischen Ideen, welche den Gedanken eines von innen wirkenden Lebens an die Stelle der nur von aussen kommenden Impulse setzen. Die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie lasse den Theismus ungestört, da kein physikalisches Wissen diesen hindern könne, die Einheit der wirkenden Kraft, welche der Evolutionismus selbst voraussetzt, als Geist zu denken, was schon in der Idee der Causalität selbst gegeben sei. — Diesen Gedanken hat Martineau des Näheren ausgeführt in seinem Werk: A study of Religion, its sources and contents. Nach einer werthvollen erkenntnisstheoretischen Einleitung wird der Begriff der Causalität auf den der wirkenden Kraft und dieser auf den der Willensthätigkeit als der allein uns ursprünglich be-

kannten kausalen Kraft zurückgeführt und daraus der Schluss gezogen, dass alles Geschehen in der Natur eine Art von Ursache hat, die wir nur als Willen gleich dem unseren zu denken vermögen, dass also das Universum das Produkt von Wirkungen eines obersten Geistes sein muss. Gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus wird bemerkt, dass jede Vorstellung der Weltursache aus der Analogie dessen was der Mensch an sich selbst wahrnimmt, entnommen sei, und nur das einen Unterschied mache, ob der Analogieschluss von den niederen oder von den höheren Seiten unseres menschlichen Wesens ausgehe. Auch die Meinung, dass ein Zwecke denkender Gott „ausserweltlich“ sein müsse, sei unbegründet, denn nichts hindere den Theismus, alle kosmischen Kräfte als verschiedene Weisen der bewussten Causalität Gottes und das Ganze der Natur als Entwicklung seines Gedankens zu betrachten. Aber allerdings sei die Immanenz Gottes nicht so zu denken, dass für die Persönlichkeit der geschaffenen Geister kein Raum bliebe und dass die Wirklichkeit das erschöpfende Mass für die Möglichkeiten des göttlichen Wirkens sein würde. — Zur näheren Bestimmung der Gottesidee führt sodann der Schluss aus unserem sittlichen Bewusstsein auf das vollkommene Ideal, welches nicht bloss unsere Vorstellung sein kann, sondern die objektive Autorität sein muss, in deren Gesetzgebung unser Gewissen seinen Ursprung und seine Erklärung findet. Hier wird zunächst die sittliche Grundthatsache als Bewusstsein unbedingter Verpflichtung festgestellt und deren Zurückführung auf gesellschaftliche Nützlichkeitsmotive abgewiesen. Vortrefflich ist die Kritik dieser durch James Mill am konsequentesten durchgeführten utilitaristischen Theorie. Ihr oberster Satz, dass Selbstliebe oder die Vorstellung eigener Lust die einzige Triebfeder des Handelns sei, wird widerlegt durch die klarsten Thatsachen nicht bloss des menschlichen sondern schon des thierischen Lebens. Aber gesetzt auch, es wäre wahr, so würden doch die weiteren darauf gebauten Sätze falsch sein: dass das kollektive Selbstinteresse die öffentliche Forderung von Handlungen aufstelle, welche dem Handelnden unangenehm sind, und dass die Aneignung dieser öffentlichen Forderung durch den Einzelnen das Gewissen ausmache. Es heisst die Wahrheit der Gewissensstimme, dieses inneren Selbstgerichts, gänzlich entstellen und verfälschen, wenn man sie nur zum Echo der Stimme der interessirten Gesellschaftsmajorität macht.

Letztere könnte zwar einen nöthigenden Zwang auf den Einzelnen üben, aber dieses Müssen ist ganz etwas Anderes als das Sollen des Pflichtgefühls. Dieses lässt sich auch vernehmen, wo die Gesellschaft schweigt, ja es widerspricht unter Umständen ihrem Urtheil und beweist damit seinen originalen und übermenschlichen Ursprung. Das Ergebniss dieser Kritik fasst Martineau dahin zusammen, dass der Dualismus des Gewissens wie der der theoretischen Welterkenntnis auf denselben letzten gemeinsamen Grund hinweist, von welchem unser Ich in seinem Erkennen wie in seinem sittlichen Wollen und Urtheilen sich abhängig fühlt. Das specifische Gefühl der Pflicht würde zur Illusion, wenn es nicht seinen Haltpunkt fände in dem höchsten Willen, welchem wir Gehorsam schulden. Wenn unsere Menschheit das Höchste wäre und jenseits ihrer das stumme Nichts läge, wie könnten dann diese Stimmen von oben unser Herz in Ehrfurcht beugen? Sie bezeugen den Willen eines Höheren, der uns nöthigt zu fühlen, wie er, und zu werden die Werkzeuge seines Gedankens, eines Wesens, welches als Grund eines alle vernünftigen Wesen verpflichtenden Gesetzes nichts anderes sein kann als der höchste, allgemeine, vernünftige Wille des Guten, bewusster heiliger Geist. Hier nur findet die objektive Autorität, von welcher das Gewissen spricht, ihre Erklärung und letzten Ursprung. Die Constitution unserer sittlichen Natur wird nur begreiflich als lebendige Wechselbeziehung zu einer objektiven Vollkommenheit, welche das Universum mit heiligem Gesetz durchwaltet.

Nachdem Martineau in dem Werk: Study of Religion die Fundamente des religiösen Glaubens, die Wahrheit der Gottesidee, in der erkennenden und wollenden Natur des Menschen aufgezeigt hat, gab er in seinem letzten Werk: The Seat of Authority in Religion (1890) eine historische und philosophische Kritik des von der Kirche vorausgesetzten Fundamentes ihrer Autorität in einer supranaturalen Offenbarung. Das erste Buch handelt von der Autorität, die im religiösen Bewusstsein enthalten ist, sofern es Gott in der Natur, der Menschheit und der Geschichte findet. Hier werden die Gedanken des vorigen Werkes in theilweise neuen Wendungen ausgeführt; es wird gezeigt, dass die Autorität, die wir in unserem sittlichen und religiösen Gefühl empfinden, zwar in uns selbstbezeugt, aber darum doch nicht von uns selbsterzeugt ist, weder von der Vernunft der

Einzelpersönlichkeit, die sich dem Sittengesetz verpflichtet, also nicht als selbst gesetzgebend weiss, noch auch von der Gesellschaft, die durch alle ihre utilitaristischen Substitute niemals etwas der Art wie sittliches Pflichtgefühl, Gewissen erzeugen könnte. Da aber doch der Einzelne nie für sich allein, sondern nur in der Wechselwirkung mit der sittlichen Welt zum Bewusstsein seiner eigenen sittlichen Bestimmung zu kommen vermag, so ergibt sich, dass „die Autorität, die uns in Anspruch nimmt, weit über der persönlichen Natur stehen und uns alle in einem moralischen Organismus umfassen, also eine allgemeine Gerechtigkeit sein muss, welche durch die Zeit sich erstreckt und kein Individuum entrinnen lässt". Indem sie Alle verpflichtet, gibt sie Jedem zugleich mit seinen Pflichten auch seine Rechte gegenüber den Anderen, ist also zugleich das sittliche Band menschlicher Gesellschaft und die Bürgschaft der Rechte der Persönlichkeit; während bei der utilitarischen Moral beide Seiten, die Rechte der Gemeinschaft und die der Persönlichkeit, gleich übel gewahrt sind, da aus ihrer Multiplikation der Selbstliebe immer nur potenzirte Selbstliebe werden kann. Ebendarum aber, weil die Autorität, welche Jeden verpflichtet, auch die Gemeinschaft bindet, darf ihre Offenbarung nicht bloss im Innern des Gewissens, sondern sie muss ebensosehr im geschichtlichen Leben der Menschheit gefunden werden, welches überall die Spuren einer gemeinsamen sittlichen Regierung erkennen lässt. Dass dieser Regierung überall die natürlichen Triebe und Bedürfnisse der Menschen als Mittel für ihre höheren Zwecke dienen, macht die göttliche Leitung der Geschichte nicht überflüssig, sondern nur um so wunderbarer. Nicht die von niederen Trieben bewegten Massen und nicht die einzelnen heroischen Gestalten für sich allein machen die Geschichte, sondern die einen wie die anderen sind nur die ausführenden Werkzeuge des beherrschenden und Impuls gebenden göttlichen Geistes. Er theilt auch den Völkern ihre weltgeschichtliche Aufgabe zu: den Griechen fiel zu die Erkenntniss des Göttlichen in der vernünftigen Ordnung der äusseren Natur und in der nachbildenden Vernunft des erkennenden Menschengeistes, den Juden die Erkenntniss der sittlichen Regierung Gottes in der Geschichte der Völker, den Germanen die Erkenntniss des Göttlichen in der inneren Tiefe des persönlichen Geistes, in der mystischen Gottverbundenheit der frommen Seele. Diese drei Ele-

mente des Denkens und Fühlens in Eins verwoben, bilden das historische Erbe unserer Religion.

Das zweite Buch handelt von der künstlichen Versetzung der Autorität in die sichtbare Kirche bei den Katholiken, oder in das unfehlbare, weil übernatürlich inspirirte Bibelwort bei den Protestanten. Die Unhaltbarkeit beider Positionen wird aus der Geschichte der Kirche und des Bibelkanons (des Neuen Testaments) nachgewiesen, wobei Martineau der modernen Kritik auf allen Hauptpunkten zustimmt. Dann zeigt das dritte Buch, dass die wirkliche Geschichte aller Religion, auch der biblischen und kirchlichen, eine Mischung von göttlicher Autorität mit menschlicher Fehlbarkeit darstelle. Von grossem Werth sind die tiefgedachten Ausführungen über das Menschliche und das Göttliche in der Geschichte, über natürliche, geoffenbarte und apokalyptische Religion. Dass wir allen himmlischen Schatz nur in irdischen Gefässen haben können, ist das Thema dieser Ausführungen. „Welcherlei höhere Inspiration auch unsere Welt heimsuchen möge, immer muss sie unsere Natur als ihr Organ brauchen, muss die Gestalt unserer receptiven Empfänglichkeit annehmen und sich vermischen mit dem vorhandenen Leben des Denkens und Fühlens. Wie sollte sie denn ihre Form annehmen und doch zugleich ihre Schranken vermeiden können? wie sollte sie im Strom unseres Geistes fliessen können, ohne auch von seiner Unreinheit befleckt zu werden?" Ueberall in der Geschichte, auch im Christenthum, ihrem höchsten Produkt, ist das göttliche und das menschliche Element gemischt; darum kann weder Kirche noch Schrift als letzte Glaubensregel dienen, sosehr auch beide uns Führer zur höchsten Wahrheit sein können. „Die Unterscheidungszeichen, an welchen wir Unechtes vom Echten, Falsches vom Richtigen, Unliebenswürdiges vom Schönen, Profanes vom Heiligen unterscheiden können, sind in uns, nicht ausser uns zu finden, in den Methoden des richtigen Denkens, den Instinkten des reinen Gewissens, den Aspirationen der unbewölkten Vernunft. Das sind die lebendigen Mächte, die unsere Verwandtschaft mit Gott bilden und das, was für ihn ewig wahr und gut ist, auch für uns wahr und gut machen." Eben in diesen Intuitionen des Gewissens und Herzens besteht das eigentliche Wesen der Offenbarung, die insofern immer ein individuelles Erleben ist und in jedem Gemüth aufs neue geboren werden muss; sie lässt keine Bedingung zu, welche den sich

offenbarenden Gott von der empfangenden Seele scheiden würde. Aber weil das göttliche Leben in der Menschheit in sehr verschiedenen Graden der Intensität und Klarheit vorhanden ist, so findet allerdings eine Uebertragung von Mensch zu Mensch statt, eine Weckung des noch schlummernden durch das erwachte Bewusstsein. „Der göttliche Seher überträgt dir nicht seine Offenbarung, sondern befähigt dich, deine eigene zu empfangen. Diese wechselseitige Beziehung ist nur möglich durch die gemeinsame Gegenwart Gottes im Gewissen der Menschen: dass das heilige Feuer von Seele zu Seele übergehen kann, ist das fortwährende Zeugniss von Gottes Leben in Allen. Wäre nicht unsere Menschheit selbst ein Immanuel, so gäbe es keinen Christus, der diesen Namen trüge. Nehme diesen göttlichen Grund weg, schliesse jeden individuellen Geist unter seinem eigenen Isolirglas ab, und keine Inspiration, dem Einen gegeben, vermag den Anderen zu beleben. Er mag zwar Anderen erzählen, was ihm geoffenbart worden sei, und sie mögen es auf sein Wort hin annehmen und weiter verbreiten, aber diess heisst nicht, seine Erfahrung wiederholen, es heisst ein Zeugniss glauben, nicht Gott sehen." „Man leugne oder entwerthe die geistlichen Wahrnehmungen der Menschheit und die Autorität hat nichts mehr, zu dem sie sprechen könnte; gibt man jene aber zu, so hört sie auf, blosse Autorität zu sein, denn die Offenbarung bewährt und erneuert sichselbst." Freilich nur dasjenige, was an einer geschichtlichen Offenbarungskunde wirklich göttliche Wahrheit ist, kann sich an den Gewissen aller Hörer beglaubigen, was dagegen apokalyptische Zuthat ist, bleibt das Privateigenthum des Propheten und findet kein bleibendes Echo in der übrigen Menschheit. „Nur soweit als seine Inspiration die Saite einer allgemeinen Inspiration berührt und in Anderen seine eigene unmittelbare göttliche Erkenntniss wiederholt, wirkt er das Werk des Himmels auf Erden und übt segensreiche Macht unter den Menschen." „Um die Gemüther der Menschen von niederer zu höherer Stufe zu führen, ist nichts so wirksam als die Berührung mit Einem, der den Uebergang gemacht hat und die Geschichte des Weges erzählen kann. Indem er beschreibt, was er sieht, fällt sein Athem auf ein unsichtbares Bild in des Hörers Seele und bringt seine Züge zur Bestätigung seines Wortes hervor. Er spricht nur deutlich aus die stummen Inschriften auf der inneren Kammer ihrer Natur, auf welche sie nie die Blicke

gelenkt hatten. Und indem sie so sein Wort, sobald es gesprochen ist, als wahr erkennen, wird er ihnen zum Gegenstand der Ehrfurcht, umkleidet mit einer Autorität, wie sie nur dem gebührt, der den Gott in uns allen zu deuten vermag. Der Prophet behält doch immer seinen besonderen Vorzug, wenn er auch nur darin besteht, dass die allgemein menschliche Gnadengabe ihm in höherem Stärkegrad eigen ist; er ist selbst das Subjekt einer realen Offenbarung, d. h. einer unmittelbaren Wirkung des göttlichen Geistes auf seinen eigenen. Und er ist die Veranlassung einer realen Offenbarung für Andere, indem er sie empfänglich macht für gleich unmittelbare Enthüllung Gottes." — Diese Sätze Martineau's verrathen eine so tiefe Einsicht in das Wesen und die Geschichte des religiösen Bewusstseins, wie man sie unter den heutigen Theologen diesseits wie jenseits des Kanals nicht eben häufig trifft.

Wie sehr das Interesse an wissenschaftlicher Behandlung religiöser Fragen in England und Schottland im Wachsen begriffen ist, bezeugt die fortwährende Zunahme der diesem Gegenstand gewidmeten Vortrags-Kurse, unter welchen die Hibbert- und Gifford-Vorträge die bekanntesten sind. Nicht bloss zur populären Verbreitung, sondern auch zur Klärung und Förderung religionswissenschaftlicher Untersuchungen haben diese Einrichtungen manchen werthvollen Beitrag geliefert. Aus den letztjährigen Veröffentlichungen der Gifford-Stiftung verdienen die Vorträge von Max Müller und Eduard Caird hier noch besondere Erwähnung.

Der berühmte Oxforder Gelehrte Max Müller erklärte in der Einleitung der Vorträge über „Die natürliche Religion" (1888, Deutsche Ausg. Leipzig 1890), dass die Religionswissenschaft ähnlich wie die Sprachwissenschaft als ein Theil der Wissenschaft von der Natur der Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu betrachten sei. Die Religion definirt er als „Gewahrwerden des Unendlichen unter solchen Manifestationen, die auf den sittlichen Charakter des Menschen bestimmend einzuwirken im Stande sind". Das Unendliche schlechthin hätte, als blosse Negation, für den Urmenschen kein Interesse gehabt. Aber als Hintergrund, Stütze, Subjekt oder Ursache des Endlichen in seinen mannigfachen Manifestationen kam es seit der ältesten Periode des menschlichen Denkens zur Geltung. Fluss, Berg und Meer, noch mehr der Himmel und das Morgenroth haben, wie

Müller sich ausdrückt, theogonische Kraft, weil sie von allem Anfang an etwas enthalten, das über die Grenzen unserer sinnlichen Wahrnehmung hinausgeht. Neben dem Unendlichen der Natur d. h. dem, was durch seine Ausdehnung im Raum oder durch seine überlegene Macht die Fassungskraft oder das Vermögen des Menschen übersteigt, findet der Mensch auch in sichselbst ein die Grenzen der sinnlichen Anschauung Ueberragendes, welchem er endlose Dauer in der Zeit zuschreibt: die Vorstellung der Seele. Die sinnlichen Wahrnehmungen des natürlichen und menschlichen Lebens bilden das Material, aus welchem sich allmälig die höheren und zuletzt die geistigsten Ideen von metaphysischen Objekten entwickeln. Vermittelt aber ist diese Entwicklung durch die Gesetze der Sprache, welche nach Müller's Ueberzeugung zugleich die des Denkens sind. Es ist der in der Sprache von Anfang unbewusst wirkende Causalitätstrieb, vermöge dessen der Urmensch für jede wahrgenommene Bewegung ein bewegendes Agens zu setzen genöthigt war, welches er nach Analogie seiner eigenen Thätigkeit, somit personificirend, ausdrückte. Der Anthropomorphismus war also von Anfang schon da, mehr ein Ergebniss der Armuth der Sprache, als der eigentlichen Dichtung; diese hat nebst den bildenden Künsten erst allmälig zur bestimmteren mythologischen Gestaltung der Götter geführt. Aber ausser dieser Personifikation der Naturwesen hat die Religion noch eine andere, im Menschen selbst liegende Quelle. Diese aufzuzeigen hat sich Müller in den Vorträgen über Anthropological Religion (London 1892) zur Aufgabe gesetzt. Auch der Ahnenkult hat, wie der der Naturgötter, seine Entstehungsgeschichte. Ehe der Mensch sagen konnte, dass er an die Unsterblichkeit der Seele glaube, musste er entdecken, dass im Menschen eine Seele sei. Auch diesen Begriff hat er sich allmälig aus dem Rohstoff der sinnlichen Wahrnehmung erarbeitet. Die Worte, welche ursprünglich den sinnlichen Athem meinten, boten das erste Material, das später zu Ausdrücken für das geistige Wesen des Menschen, für seine Seele oder sein Selbst gestaltet wurde. Aus den Ehrenbezeugungen, die den Seelen der verstorbenen Familienglieder erwiesen wurden, bildete sich die regelmässige Verehrung der Ahnen der Familie, weiterhin der Volksheroen und schliesslich der Seelen überhaupt. Diese treten dann als Untergötter den Naturgöttern zur Seite, ohne doch, wie Müller glaubt, mit ihnen vermischt oder ver-

wechselt zu werden. Der Kult der Ahnen begann mit Akten des Wohlwollens aus den Motiven der Anhänglichkeit und Dankbarkeit, der Kult der Naturgötter entsprang den Gefühlen der Scheu und der Verpflichtung gegen höhere Mächte. Am Ende mögen doch diese beiden Arten der Verehrung beinahe identisch geworden sein, wenn sie auch in ihren ersten Motiven weit auseinander standen. Von verschiedenen Ausgangspunkten aus und auf verschiedenen Wegen erstieg der menschliche Geist, geleitet von der Sprache, dieselben Gipfel religiösen Glaubens und philosophischer Ueberzeugung. Und eben darin haben wir den historischen Beweis für die Richtigkeit des Wegs und die Wahrheit des Zieles zu finden. Die Erkenntniss von der Gesetz- und Zweckmässigkeit der religiösen Entwicklung der Menschheit, wie eben die vergleichende Religionsgeschichte sie gewährt, ist die beste Kritik sowohl wie Vertheidigung der Religion. Denn wie auf allen Lebensgebieten, so gilt auch hier: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“.

Ebendenselben Gedanken, dass das Wesen der Religion nur aus ihrer geschichtlichen Entwicklung zu erkennen sei, hat auch der Glasgower Professor der Philosophie Eduard Caird seinen Gifford-Vorträgen über „The Evolution of Religion“ (Glasgow 1893) zu Grunde gelegt. Aber das Prinzip der Entwicklung sucht er nicht, wie der Sprachforscher Müller, aus den Gesetzen der Sprache, sondern aus den Bedingungen des menschlichen Bewusstseins zu erklären. Unser Bewusstsein ist bestimmt durch drei untrennbar verbundene Ideen: die des Objekts, des Subjekts und der vorauszusetzenden Einheit beider d. h. Gottes. Wir können die stete Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt im denkenden und wollenden Menschen nicht verstehen, ohne dem Gegensatz eine Einheit vorauszusetzen, welche das letzte Prinzip alles Seins und Denkens ist und sich im Leben der vernünftigen Kreatur offenbart. Die Gottesidee ist also ein wesentliches Moment des menschlichen Bewusstseins, ja das logische Prius des Selbst- und Weltbewusstseins, da diese nur die Entfaltung der vorauszusetzenden Einheit sind. Aber eben darum, weil die Gottesidee der tiefste Grund in allem menschlichen Bewusstsein ist, kann sie nicht schon von Anfang für dasselbe als klares Erkenntnissobjekt vorhanden sein. Vielmehr ist die ganze Religionsgeschichte der Prozess, durch welchen die höchste geistige Einheit, die im Grunde des

Denkens und Seins liegt, auch als solche zum Bewusstsein der Menschen kommt. Doch zeigt sich das implicirte Dasein jenes regulativen Prinzips im menschlichen Geist von Anfang schon darin, dass er nicht ohne eine Ahnung von Ehrfurcht existiren kann, die ebensoweit von Furcht wie von Anmassung, von sklavischer Selbstwegwerfung wie von tyrannischer Selbstbehauptung entfernt ist. „Und es ist diese Ehrfurcht, dieser Sinn einer Unterwerfung, die uns erhebt, eines Gehorsams, der uns frei macht, dieses Bewusstsein einer Macht, die uns beugt und zugleich zu sich erhebt, das ist's, worin das Wesen der Religion und die Quelle alles höheren Lebens der Menschen besteht." Dadurch gibt die Religion überall, auch schon auf den primitiven Stufen ihrer Entwicklung, dem Leben eine Art von Einheit, sie verbindet den Menschen mit der Natur und mit seinen Mitmenschen unter der gemeinsamen Obhut einer göttlichen Macht, die über und in beiden ist. Die Entwicklung der Religion vollzieht sich nun in der Weise, dass zuerst die objektive Seite des Bewusstseins voransteht und Alles beherrscht, sodann die subjektive zur Herrschaft kommt, und zuletzt dieser Gegensatz in der höheren Einheit sich versöhnt. Daher die drei Hauptformen der Religion: die objektive oder Naturreligion, deren klassischer Vertreter der Hellenismus ist; die subjektive oder Religion des sittlichen Ideals, im Judenthum vertreten, endlich die Religion des Geistes, in welcher Gott sowohl als das der Welt immanente Prinzip, wie als das transscendente Ideal des sittlichen Bewusstseins erkannt ist: das Wesen des Christenthums. Trefflich versteht es Caird, diese Entwicklungsformen des religiösen Bewusstseins durch konkrete Züge aus Geschichte und Gegenwart zu illustriren und dadurch den abstrakten Formeln einen allgemeinverständlichen und einleuchtenden Sinn zu geben. Zwischen den objektiven und den subjektiven Religionen besteht dieselbe fundamentale Antinomie, wie in der Moral zwischen dem was ist und dem was sein soll. Die Religionen des objektiven oder hellenistischen Typus vergöttern die Natur und die natürliche Volksgemeinschaft; sie sehen in allem Wirklichen die Erscheinung der Gottheit und finden daher ihr Ende, ihre Euthanasie im Pantheismus, der im Streben nach dem Unendlichen alles Besondere in der einen Substanz oder Kraft oder Geist versenkt und für das Individuum keinen anderen Rath hat, als sichselbst zu vergessen und in der Betrachtung Gottes Ruhe zu finden. Dagegen die

Religionen des subjektiven oder hebräischen Typus finden ihren klassischen Ausdruck in dem „ethischen Monotheismus“, der Gottes Stimme nur oder vornehmlich in dem kategorischen Imperativ eines Gesetzes der Gerechtigkeit findet und den Menschen zu endlosem Krieg mit Natur und Umgebung und zu endlosem Streben nach Realisirung des Reiches Gottes auf Erden bestimmt. Solche fundamentale Gegensätze zu verbinden scheint zunächst nicht möglich zu sein. Auf der einen Seite legt der religiöse Geist alles Gewicht darauf, dass Gott der Welt immanent, die Welt nur das Gewand der Gottheit sei, und daher auch ihre scheinbare Unvollkommenheit und Uebel nur für uns existire, sofern wir die Einheit unter allen Verschiedenheiten und Veränderungen nicht wahrnehmen. Auf der anderen Seite betont der religiöse Geist die Idee der Transscendenz Gottes, der sich von allen Kreaturen unterscheide, von der Natur als ihr Schöpfer und vom Menschen als sein strenger und gerechter Richter, und er betrachtet den ganzen Verlauf des menschlichen Lebens im Lichte eines Ideales, welches die Wirklichkeit als unvollkommen und übel verwirft. Auf jener Seite ein weitherziger Optimismus, Idealisirung des Natürlichen, aber auch Vermischung von Natur und Geist, daher sittliche Schwäche und Laxheit; auf dieser Seite sittlicher Idealismus, brennender Eifer für Reinheit und Gerechtigkeit, aber auch Neigung zu engherziger Intoleranz, Gleichgiltigkeit gegen Kunst und Wissenschaft, Unfähigkeit, das weltliche Dasein mit religiöser Weihe zu durchdringen. Beide Weltansichten, einseitig auf die Spitze getrieben, erweisen sich, wie Caird zeigt,. gleichsehr fatal für die religiöse Wahrheit: die eine, indem sie nicht bloss alle sittlichen Differenzen, sondern alle besondere Realität, somit zuletzt auch die eigene Existenz des Menschen zu einem blossen Schein in der Einheit des All-Einen aufhebt; die andere, indem sie umgekehrt die Unterschiede so überspannt, dass der Zusammenhang des Menschen mit Natur und Gesellschaft zerstört und zuletzt auch seine Abhängigkeit von Gott in Frage gestellt, überhaupt die rationale Einheit des Weltalls unbegreiflich wird. So viel höher auch die subjektive Religion der sittlichen Postulate über der objektiven, pantheistischen steht, so kann doch der Begriff Gottes als eines abstrakten Subjekts den voll entwickelten religiösen Sinn noch nicht befriedigen. Sobald es zum Bewusstsein kommt, dass zwischen dem inneren und dem äusseren Leben eine lebendige Verbindung besteht,

die nicht gebrochen werden kann, ohne beide zu verkümmern, so wird die Idee eines Gottes, „der nur von aussen stiesse, die Welt im Kreis am Finger laufen liesse“, unbefriedigend und die Religion muss, um fortexistiren zu können, sich zu einer noch umfassenderen Idee Gottes erheben, als es sogar die des „ethischen Monotheismus“ ist, sie muss die monotheistische Idee mit dem, was oft als ihr grösster Feind betrachtet worden ist, dem Geist des Pantheismus kombiniren. Eben dieses Problem zu lösen war von Anfang die Aufgabe des Christenthums. Jüdisch nach seiner Geburtsstätte, griechisch nach seiner ersten schriftlichen Auslegung, hatte es die bisher noch nie verbundenen Elemente des geistlichen Lebens der Menschheit zu kombiniren. Es kam, als die Zeit erfüllt und die Welt bereit war für eine universale Religion. Dem Bedürfniss einer so vorbereiteten Zeit konnte nur eine Religion entsprechen, welche die Immanenz des Pantheismus mit der Transscendenz des Monotheismus vereinigte, eine Religion, die sich zu einem göttlichen Prinzip aller Dinge erhob und doch fähig war, dieses Prinzip als einen lebendigen Gott, als die inspirirende Quelle und ewige Realisation des sittlichen Ideals des Menschen zu begreifen. Das ist wesentlich dasselbe Problem, welches mit neuer Schwierigkeit auch wieder unserer Zeit sich aufgedrängt hat. Weil die Menschheit heute klarer als früher die Bedeutung des Wortes Gott erkannt hat, kann sie sich mit den unvollkommenen Bestimmungen der Gottesidee, die früher genügt hatten, nicht mehr zufrieden geben. Indem wir aber uns genöthigt sehen, Gott über jede exklusive Form, auch die der Subjektivität, erhaben zu denken, scheinen wir der Möglichkeit beraubt zu sein, irgendwelche positive Prädikate von ihm auszusagen. Daher kam Spencer zu dem Satz, dass Gott unerkennbar sei, und Comte zu der Scheidung zwischen dem Universum und der göttlichen Menschheit. Die Lösung dieses aufs neue gestellten Problems kann, wie Caird zu zeigen sucht, nur gefunden werden mittelst der beiden verwandten Ideen der organischen Einheit und der Entwicklung. Die erstere befriedigt unsere Forderung der Universalität, sofern sie uns die Welt nach der Art der pantheistischen Religion als ein grosses Ganzes oder System betrachten lässt, dessen Einheitsprinzip in Gott liegt, ohne dass doch die Vielheit der individuellen selbständigen Existenzen in dieser Einheit unterginge. Die Entwicklungsidee aber gestattet uns,

die Offenbarung des göttlichen Prinzips in der Welt nicht als eine gleichmässige durch alle Wesen hindurch, sondern als eine stufenförmig vom Niederen zum Höheren aufsteigende zu denken und den Schlüssel zum Anfang im Endziel, nicht den zum Ende im Anfang zu suchen. Von hier aus betrachtet, erscheint der Mensch nicht als ein allen anderen gleichwerthiges Objekt, sondern als der Mikrokosmus, in welchem die natürliche Welt ihr Ziel, das Selbstbewusstsein erreicht, und damit ein neuer Prozess geistlichen Lebens seinen Anfang nimmt, welches sich durch die ganze Geschichte hindurch zu immer höherer Erscheinung erhebt. Daher sind auch die über die jeweilige Wirklichkeit hinausstrebenden Ideale der Menschen nicht für etwas bloss Subjektives und Realitätsloses zu halten, sondern für Offenbarungen eines im Fortschritt des Prozesses sich immer völliger verwirklichenden geistigen Prinzips, somit für Vorzeichen und Vorstufen ihrer eigenen Verwirklichung. Der ethisch-teleologische Idealismus, der die Stärke des Monotheismus ist, erhält seine volle Rechtfertigung von der Idee der Entwicklung aus. Weiter zeigt dann Caird, wie diese Lösung des religiösen Problems von Anfang im Christenthum gegeben war, in der Verkündigung des Gottesreiches, das nicht bloss ein Zukunftsideal, sondern im Prinzip schon gegenwärtig vorhanden sei und sich von innen heraus allmälig entwickle, und zu dessen Entwicklung auch die Uebel der Welt als nothwendige Mittel mitgehören. Er verfolgt dann die geschichtliche Entwicklung des Christenthums, zeigt, wie seine ideale Wahrheit in dogmatische Hüllen eingekleidet wurde, wie die Gegensätze der einseitig objektiven und einseitig subjektiven Religion auf christlichem Boden sich aufs neue, in verfeinerter Form, einstellten, und wie endlich unserem Zeitalter die schwere Aufgabe zugefallen sei, das Prinzip des Christenthums in seiner Wahrheit, befreit von den illusionären Beimischungen, die früher unvermeidlich gewesen, zum Bewusstsein zu bringen. Eine Fülle feiner und geistvoller Bemerkungen ist in dieser Philosophie der Geschichte des Christenthums enthalten, welchen man im Interesse der Zukunft der Religion die ernsthafte Beachtung seitens unserer Zeitgenossen wünschen muss.

C) Die Religionsphilosophie in Frankreich.

Gleichzeitig mit der politischen Restauration hatte sich auch das philosophische Denken der führenden Geister Frankreichs von dem Sensualismus und Skepticismus des 18. Jahrhunderts ab- und einer konservativen Philosophie zugewandt, die den Spiritualismus der kartesianischen Schule durch Verbindung mit dem kritischen Idealismus Kant's und seiner deutschen Nachfolger zeitgemäss fortzubilden suchte. Es war besonders Viktor Cousin, der den spiritualistischen Eklekticismus mit so viel Geist und Geschmack darzustellen wusste, dass seine Philosophie bis gegen die Mitte des Jahrhunderts die herrschende in ganz Frankreich gewesen ist. Aber seit der Februarrevolution, als man auch in der Philosophie nach schärferer Tonart verlangte, musste Cousin's milder und vermittelnder Idealismus vor dem Positivismus, dieser Erneuerung des Sensualismus des 18. Jahrhunderts, weichen. Doch hat der Positivismus wenigstens in der Religions- und Moralphilosophie die Alleinherrschaft nicht errungen, sondern es stehen ihm die neukantische und die spekulativ-theistische Richtung zur Seite.

Viktor Cousin hat nach dem Abschluss seiner einflussreichen öffentlichen Wirksamkeit seine Philosophie in dem hübsch geschriebenen Buch: Du Vrai, du Beau et du Bien dargestellt, welches eine Zusammenfassung und Erweiterung verschiedener früherer Veröffentlichungen enthält (1. Aufl. 1853, 17. Aufl. 1872). Er will in demselben nicht ein neues System aufstellen, sondern die relativen Wahrheiten der verschiedenen Schulen verbinden, wobei er die Prüfung der Thatsachen des Bewusstseins zur Grundlage und Norm macht. „Die wahre Philosophie, die einzige, die einem von allen Uebertreibungen zurückgekommenen Jahrhundert entspricht, ist ein treues Bild der menschlichen Natur, welches alle Züge des Originals in ihrem richtigen Verhältniss und in ihrer echten Harmonie wiedergibt. Die Einheit der Lehre, zu der wir uns bekennen, hat ihren Grund in der Einheit der menschlichen Seele.“ In ihr sind Sinnlichkeit, Gefühl und Vernunft verbunden, daher müssen diese auch in einer wahren Philosophie zur Geltung kommen, so aber, dass der Vernunft überall

der Primat verbleibt. Das Wahre am Sensualismus ist, dass die Vernunft zu ihrer Entwicklung nothwendig der sinnlichen Erfahrung bedarf, die ihr den Stoff für ihre Urtheile darbietet; sein Irrthum ist, dass er aus den sinnlichen Wahrnehmungen allein alle Erkenntniss erklären will. Mit Reid und Kant stimmt Cousin darin überein, dass die aller Wissenschaft zu Grunde liegenden universalen und nothwendigen Prinzipien nicht aus den Sinnen, sondern aus der Vernunft stammen. Die Ideen der Causalität und Substanzialität liegen allen Erfahrungsurtheilen zu Grunde und haben ihre Gewissheit nicht von diesen, sondern beruhen auf einer spontanen und instinktiven Intuition, welche als ursprüngliche Thätigkeit des Geistes aller Reflexion vorausgeht. Es war Kant's Verdienst, durch Analyse des Bewusstseins diese ursprünglichen Prinzipien, welche alle unsere Urtheile bestimmen, aufgezeigt zu haben; aber es war sein grosser Fehler, wie Cousin trefflich zeigt, dass er diesen Prinzipien nur subjektive Geltung zusprach und damit ihren Werth für Gewinnung einer realen Erkenntniss völlig vernichtete; vielmehr haben die Erkenntnissprinzipien ihre absolute Geltung in sichselbst vor aller Reflexion und Demonstration, und wir können sie nur als ursprüngliche und von der Subjektivität unabhängige Thatsachen des Bewusstseins konstatiren. Damit aber erhebt sich die Frage: worin haben wir den letzten Grund der absoluten Wahrheit zu suchen? Er kann nicht in unserem Geiste liegen, da wir die Wahrheit zwar wahrnehmen, aber nicht machen. Er kann auch nicht in den Dingen liegen, da das besondere Faktum (z. B. eines Causal- oder mathematischen Verhältnisses) auf dem allgemeinen Prinzip beruht, nicht umgekehrt. Da endlich die ewigen Wahrheiten unmöglich durch sichselbst existiren können, so setzen sie ein absolutes und nothwendiges Wesen als ihren Grund voraus: sie sind die Attribute Gottes, der ewige Inhalt seiner Vernunft, wie von Plato bis Leibniz die grössten Metaphysiker einstimmig gelehrt haben. Dass wir die Wahrheit theilweise zu erkennen vermögen, beweist, dass unsere Vernunft ihre Wurzel in der ewigen Vernunft Gottes hat, dessen Gedanken die Gesetze des Weltalls sind. Nicht wahrnehmbar, aber erkennbar ist uns Gott, indem wir auf dem doppelten Wege der Betrachtung der wunderbaren äusseren und der noch wunderbareren inneren Welt zu ihm als dem Grund beider aufsteigen, was die natürliche Funktion unserer Vernunft ist. Dieser Fähigkeit der Vernunft

zu denkender Erkenntniss Gottes auf Grund der Weltordnung zu misstrauen und an ihre Stelle eine unmittelbare Verbindung mit Gott durch das Gefühl zu setzen, das ist der zugleich kleinmüthige und vermessene Traum des Mysticismus. Zwar darf der Werth des Gefühls nicht unterschätzt werden: es verbindet sich aufs engste mit der Vernunft und gibt ihr seinen Reiz und seine Macht; aber im Grunde besehen, ist's doch nur die Vernunft, die ihm ihre Autorität verleiht. Es ist wahr, die grossen Gedanken kommen vom Herzen; das Herz, mit der Logik verbunden, macht die wahre Beredtsamkeit, mit der Einbildungskraft verbunden macht es die grosse Poesie; im Sittlichen hilft es das Rechte erkennen und die schwere Pflicht wird leicht durch die Liebe zum Wahren, Schönen und Guten. Daher haben die Recht, welche gegen das Raisonnement des egoistischen Verstandes und seiner Interessenmoral das Pathos des Herzens in Schutz nahmen (Hutcheson gegen Hobbes, Rousseau gegen Helvetius). Aber die Vernunft ist nicht zu verwechseln mit dem Raisonnement, welches nur ihr oft irreführendes Werkzeug ist. Die spontane Vernunft ist die ursprüngliche unmittelbare Apperception der Wahrheit; das Gefühl aber ist eine Emotion, kein Urtheil, ist individuell, nicht universell, es folgt der Vernunft, aber geht ihr nicht voran. Der Mysticismus, der die Vernunft unterdrückt, nimmt also auch dem Gefühl seinen vernünftigen Gehalt und Werth und hebt die feste Grundlage der Wissenschaft, Kunst und Moral auf. Aber auch das religiöse Gefühl verliert, wenn es die denkende Erkenntniss Gottes aus den metaphysischen und moralischen Wahrheiten verschmäht, allen bestimmten Inhalt, Gott wird zum abstrakten Sein, zur Einheit ohne alle Unterscheidung, wie bei den Neuplatonikern, wobei dann die Verbindung mit diesem inhaltslosen Objekt nur durch die Negation des Bewusstseins in der Ekstase sich vollziehen soll, die aber, weit entfernt, den Menschen zu Gott zu erheben, ihn nur unter den Menschen erniedrigt. — Die Vernunft also ist es, die zu Gott führt, und zwar auf verschiedenen Wegen: von der Psychologie aus kommt sie zur Idee des absolut Wahren, von der Aesthetik zum absolut Schönen, und von der Moral zum absolut Guten. Nun sind aber die Wahrheit, die Schönheit, das Gute blosse Attribute, nicht Wesen; Attribute aber können nicht ohne Subjekt sein, absolute Attribute nicht ohne absolutes Subjekt. So kommen wir zu Gott als dem Prinzip sowohl

der Erkennbarkeit wie der Existenz der Dinge, somit der Wahrheit, und als dem Prinzip und Urbild der Harmonie der Welt, des Schönen und Erhabenen, endlich als dem Prinzip des sittlich Wahren oder des Guten, der Gerechtigkeit und Liebe. Diese beiden grossen Gebote haben wir nicht selbst gemacht, sie sind uns auferlegt; woher können sie kommen, wenn nicht von einem Gesetzgeber, der wesentlich gerecht und gut ist? Zur physischen Weltordnung fügen wir hinzu die Gewissheit der sittlichen Weltordnung, die wir in uns tragen. Diese Ordnung setzt voraus und fordert die Harmonie von Tugend und Glück, die zwar in der sichtbaren Welt schon theilweise zur Erscheinung kommt, theilweise aber noch zu vermissen ist; darum muss es ein Wesen geben, welches irgendwann und irgendwie die Ordnung herstellen wird, deren unverletzliches Bedürfniss uns eingepflanzt ist: das ist Gott. So führt uns die menschliche Intelligenz von den höchsten Ideen aus, die unzweifelhaft in ihr liegen, zu dem gemeinsamen Centrum und letzten Grund aller, zu Gott. Indem wir denkend von der realen Welt aus zu Gott uns erheben, ist er für uns nicht ein abstraktes Wesen ohne alle Bestimmungen, sondern das Subjekt der Attribute, deren Wirkungen wir in der Welt wahrnehmen. Sind wir hiernach bewahrt vor der einseitigen Abstraktion, dem häufigen Fehler der Metaphysik, so werden wir andererseits uns auch hüten vor der Einseitigkeit des kritiklosen Anthropomorphismus, zu welchem die Ueberspannung des Gefühls zu verleiten pflegt. Wir behalten immer beides gleichsehr im Auge: was Gottes Wesen von uns unterscheidet, seine Unendlichkeit, Ewigkeit, Nothwendigkeit, und was ihn mit uns verbindet, die Attribute seines Wesens, die die Ursache sind der gleichen Attribute des unseren. Auch diese aber sind in Gott anders als in uns. Gerechtigkeit und Liebe, die in uns als Tugenden die mühevolle Errungenschaft der Freiheit sind, sind in Gott seine ewige Natur selbst. Auch die Freiheit Gottes ist über die unsere unendlich erhaben, denn sie ist eins mit seiner unendlichen Intelligenz, und da diese unfehlbar und ohne schwankende Ueberlegung ist, so ist auch seine Freiheit nicht ein willkürliches Wählen unter verschiedenen Möglichkeiten, nicht ein Kämpfen gegen Leidenschaft und Irrthum, sondern seine Freiheit ist die reine Spontaneität der Entwicklung seines vollkommenen Wesens, welche ebenso die Anstrengung und Pein des erwägenden Willens wie die mechanische Nothwendig-

keit der willenlosen Naturkraft ausschliesst. — Diesem Gedanken Gottes entspricht auch das religiöse Gefühl, welches immer die zwei Seiten einschliesst: Ehrfurcht vor der unendlichen Erhabenheit Gottes über unsere menchliche Schwachheit und Liebe zu der vollkommenen Güte Gottes als der Quelle alles Guten und aller Liebe. Dieser der menschlichen Seele natürliche innere Kultus ist die Wurzel aller öffentlichen Kulte und religiösen Institutionen. Sie dienen dazu, die Frömmigkeit lebendig zu erhalten und vor den Extravaganzen der zügellosen Einbildungskraft zu bewahren. Die Philosophie bleibt nach Cousin's Ueberzeugung ihrer wahren Aufgabe, alles was den Menschen erhebt, zu fördern, getreu, wenn sie das Wiedererwachen des christlichen Gefühls in den Besten der Zeitgenossen nach den Verheerungen einer falschen und traurigen Philosophie im vorigen Jahrhundert lebhaft willkommen heisst. „Die Religion und die Philosophie zu trennen, ist immer, von der einen oder anderen Seite, die Anmassung kleiner, fanatischer und exklusiver Geister gewesen; heute mehr als je ist es gebieterische Pflicht für Jeden, der zur einen oder anderen ernsthafte und aufgeklärte Liebe hat, sie gegenseitig sich nahezubringen, die Kräfte des Geistes und der Seele, statt zu scheiden, vielmehr zu verbinden, im Interesse des grossen Zwecks, den die christliche Religion und die Philosophie gemeinsam, wenn auch auf verschiedenen Wegen, verfolgen, nämlich der sittlichen Grösse der Menschheit."

Den äussersten Gegensatz zu dieser konservativen, auf die Versöhnung von Religion und Wissenschaft abzielenden Philosophie bildet der Positivismus, eine Erneuerung des mechanischen Materialismus der Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts, deren Einer, Turgot, in seiner Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes schon ganz dieselbe Theorie von den drei Weltansichten, der mythologischen, metaphysischen und mechanischen (mathematischen), aufgestellt hatte, von welcher August Comte ausgieng. Neu ist aber, dass diese Theorie jetzt auch auf Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens angewandt und darauf ein kommunistisch-philanthropisches Gesellschaftsideal erbaut wurde. Diese Verbindung einer auf dürren Atheismus hinauslaufenden mathematischen Verständigkeit mit schwärmerischem socialem Idealismus war das eigenthümliche Werk von August Comte, der seinem Berufsfach nach Mathematiker und Physiker war, aber schon in jungen Jahren

ein Jünger des religiösen Communisten Saint-Simon wurde, zu dessen unklaren schwärmerisch-mystischen Theorien er den wissenschaftlichen Unterbau in seinem voluminösen Werk: Cours de philosophie positive (1830—1842) zu liefern suchte.

Den Widerwillen gegen alle metaphysische Spekulation, welcher bei seinem Meister Saint-Simon der natürliche Instinkt einer ausschliesslich praktisch beanlagten und sentimentalen Individualität war, hat August Comte zur Grundlage und zum Angelpunkt seines Systems gemacht. Er geht davon aus, dass das einzige Objekt der Wissenschaft das Positive sei, d. h. die Thatsachen, welche wir durch Erfahrung kennen; diese aber bestehen ausschliesslich aus relativen Erscheinungen, Verhältnissen und Vorgängen, welche wir mit den Sinnen wahrnehmen und aus deren Aehnlichkeiten und regelmässigen Wiederholungen wir gewisse „allgemeine Thatsachen“ abstrahiren, in deren systematischer Zusammenstellung die Einzelwissenschaften bestehen. Hingegen von den Ursachen der Erscheinungen und vollends von einer höchsten, absoluten Ursache können wir nichts wissen. „Es gibt“, sagt Comte, „nur den einen absoluten Grundsatz: dass es nichts Absolutes gibt.“ Die „positive Philosophie“, welche nur nach den Thatsachen, d. h. nach den Relationen der Phänomene in Raum und Zeit fragt und von den Ursachen nichts wissen will, ist nun nach Comte der dritte und höchste Standpunkt, zu welchem der menschliche Geist in Erkenntniss der Welt sich erhebt, nachdem er den theologischen und metaphysischen durchlaufen hat. Im Anfang hat der Mensch die Phänomene der Natur als Wirkungen von menschenartigen Ursachen oder Geistern erklärt, die er Götter nannte, weil er sie für handelnde Wesen von überlegener Macht hielt, welche er um so mehr scheute, je dunkler ihr Wirken für seine Einsicht blieb. Das war die erste Stufe der Philosophie, die theologische. Nun erkannten aber mit der Zeit die denkenden Köpfe, dass die regelmässigen und unveränderlich sich wiederholenden Naturerscheinungen nicht von willkürlich und veränderlich handelnden Wesen gewirkt sein können, und substituirten daher den persönlichen Göttern der theologischen Philosophie die unpersönlichen „Wesenheiten“ (entités) der Metaphysik, sie erklärten die Bewegung aus der Ursache der Bewegungskraft, das Leben aus der Lebenskraft, das Feuer aus dem Feuerstoff, das Licht und die Wärme aus der Leucht- und Wärmkraft u. dgl. — lauter

Abstraktionen, die nichts erklären und nur Gattungs-Namen für die zu erklärenden Phänomene selber sind, die aber, sofern sie als bewirkende Ursachen der Phänomene vorgestellt werden, für nichts anders als für abgeschwächte Copieen der übernatürlichen Ursachen der theologischen Philosophie zu halten sind. Sonach bildet die Epoche der „metaphysischen Philosophie" den Uebergang von der theologischen zur positiven Philosophie, als deren Begründer August Comte sichselber betrachtet wissen will. Diese nun geht nicht mehr auf unbekannte und unbestimmte Ursachen, weder persönlicher noch abstrakter Art, zurück, deren unbestimmbares und unmessbares Wirken jede Idee natürlicher Gesetze und also der Wissenschaft unmöglich machen würde, sondern sie beschränkt sich darauf, die natürlichen und wahrnehmbaren Umstände aufzusuchen, unter welchen die Phänomene einzutreten pflegen. Ihr Zweck ist, uns zu Herren der Natur oder doch von ihr unabhängig zu machen, indem sie uns die Vorgänge der Natur theils modificiren, theils wenigstens vorhersehen lehrt, um unser Verhalten darnach einzurichten. Hierzu genügt es aber vollständig, zu wissen, unter welchen Umständen jede Erscheinung vorgeht. Die allgemeinen Thatsachen, dass unter gewissen Bedingungen gewisse Folgen eintreten, sind das, was man mit einem bildlichen Ausdruck die Naturgesetze nennt. Die Verbindung der Naturgesetze für jede Gattung von Gegenständen bildet je eine besondere Wissenschaft, die Verbindung dieser besondern Wissenschaften und die Beachtung der Relationen zwischen den Gesetzen der einen und der anderen bildet die universale Wissenschaft oder die (positive) Philosophie. Da es nach Comte keine andere Realität als die sinnlichen Phänomene gibt, jede Existenz aber, die man sich ausser diesen vorstellen wollte, hiesse sie Materie oder Geist, Seele, Kraft oder Gott, eine blosse Chimäre wäre, so kann es keine Philosophie geben, die besondere Objekte hätte im Unterschied von den Erscheinungen, von welchen die Einzelwissenschaften handeln, sondern sie kann nur die systematische Zusammenfassung aller Einzelwissenschaften sein.

Was das Verhältniss der einzelnen Wissenschaften zu einander betrifft, so unterscheiden sie sich, wie Comte wenigstens auf seinem früheren rein „objektiven" Standpunkt lehrte, nur durch die grössere Einfachheit und Complicirtheit ihrer Gegenstände; je einfacher, desto allgemeiner ist die Gültigkeit ihrer Thatsachen, je komplicirter dagegen,

desto enger wird diese. Auf der ersten Stufe steht die Mathematik, denn Zahl, Ausdehnung, Gestalt sind das einfachste, was die Natur uns zeigt, daher die Präcision und Allgemeingültigkeit der Mathematik. Auf der höchsten Stufe dagegen steht die Socialwissenschaft, denn die Relationen der Menschen sind das Complicirteste von allen Erscheinungen, daher die Schwierigkeit, die Gesetze derselben zu finden. Gleichwohl sind auch die komplicirteren und komplicirtesten Erscheinungen der höheren Lebensgebiete zuletzt nichts anderes als Umbildungen der einfachsten mathematischen Verhältnisse. Wie es nun möglich ist, alle geometrischen Sätze auf arithmetische zurückzuführen, so ist es die anzustrebende, wenn auch vielleicht nie völlig zu lösende Aufgabe der Wissenschaft, durch vollständige Analyse alle Erscheinungen auch der höchsten Gebiete auf die einfachsten mathematischen Grundthatsachen, z. B. auf das Gesetz der Gravitation, zurückzuführen. Die positive Philosophie wäre sonach eigentlich, in ihrer Vollendung gedacht, nichts anders als die konsequent durch Alles durchgeführte mathematisch-mechanische Welterklärung. Freilich zweifelt dann doch wieder Comte selber an der Erreichbarkeit einer solchen Wissenschaft, er tadelt sogar entschieden die voreilige Reduktion der eigenthümlichen Erscheinungen des organischen Lebens auf blosse physische und chemische Elemente; er warnt davor, das untere Gebiet über seine Grenzen auszudehnen und das Höhere einfach darin aufgehen zu lassen, mit Uebersehung dessen, was in ihm Neues und Eigenthümliches auftrete. Allein trotz dieses Zugeständnisses, dass der mathematische Calkül zur Erklärung der biologischen Erscheinungen nicht zureiche, bleibt Comte doch immer weit entfernt davon, darin ein Zeichen vom Vorhandensein specifisch höherer Prinzipien und Gesetze auf diesem Gebiete anzuerkennen; der Begriff: Seele oder Geist gilt ihm stets nur für eine metaphysische Fiktion, und die psychologischen Erscheinungen führt er einfach auf physiologische Vorgänge zurück. Hiernach wird man denen (und es sind zum Theil die Anhänger Comte's selber) nicht Unrecht geben können, welche diese Philosophie des Positivismus für identisch halten mit dem Materialismus; auch der Umstand, dass Comte selber diese Bezeichnung als unwissenschaftlich ablehnte, weil er den Begriff „Materie“ zu den metaphysischen Fiktionen rechnete, ändert an dem mechanisch-materialistischen Charakter seines Systems gar nichts.

Um so beachtenswerther ist es, dass Comte von seinem anfänglichen mechanisch-physikalischen Positivismus später (unter dem Einfluss verschiedenartiger Lebenserfahrungen) zu einem moralischen Positivismus übergegangen ist, oder dass er, wie er selbst sich ausdrückte, von der „objektiven Methode", die Alles, auch den Menschen, vom Objekt, von den Dingen aus erklärt, zu der „subjektiven Methode" fortschritt, welche umgekehrt die Welt vom Menschen, und zwar von seinem sittlichen Gefühl aus erklären will. Man könnte hierin einen Ansatz sehen zu einer ähnlichen Wendung, wie sie in der Geschichte der Philosophie durch Kant vollzogen wurde. Allein dazu fehlte es doch bei Comte zu sehr an einem stetigen Zusammenhang der verschiedenen Gedankenreihen. Die neue subjektive Methode, wie er sie im Système de politique positive (1851—1854) und im Catéchisme positiviste (1852) entwickelte, war in keiner Weise mit seinem früheren materialistischen Positivismus vermittelt, sondern trat nur als ganz äusserlich mechanische Ergänzung zu jenem hinzu; zu der physiologischen Betrachtung des Seelenlebens, die vorher allein geherrscht hatte, bildet jetzt das Pathos der selbstlosen Liebe einen wunderlichen Kontrast. War vorher bei der „objektiven Methode" das subjektive Moment unseres Erkennens, die Denkthätigkeit nach den eigenen Gesetzen unserer Vernunft, ganz ignorirt worden, so soll jetzt gerade das subjektive Gefühl der Liebe, der Sympathie, des „Lebens für Andere" allein gelten und ihm alle andern Kräfte, auch die Intelligenz, völlig untergeordnet werden. Hiermit verwandelte sich nun Comte's Philosophie mehr und mehr in eine Religion, die ihr Ideal mit Vorliebe in der mittelalterlichen Mystik suchte. Waren die alten Religionen, unter welchen Comte den Katholicismus für die höchste hält, theologisch, so soll seine neue Religion „sociologisch" sein, d. h. sie soll zu ihrem höchsten Objekt die Menschheit haben, die eine, alle Völker und Geschlechter in sich schliessende menschliche Gattung, die er „das grosse Wesen" nennt. Da aber die Menschheit ihren Ursprung in der Erde hat, so gesellt sich ihr als zweite Gottheit die Erde unter dem Namen „der grosse Fetisch" bei. Und da man doch auch bei der Erde wieder nach einem Grund ihres Seins und ihrer Bewegung fragen muss, das Höhere aber, in welchem die Erde existirt, der Raum ist, so wird der Menschheit und der Erde als dritte Gottheit der Raum beigefügt. Die Erde, welche ursprünglich in allen

ihren Theilen lebendiger und mächtiger war, als jetzt, hat sich selbst reducirt, erniedrigt, geopfert, um das grosse Wesen, die Menschheit hervorzubringen, und sie verdient um dieses Opfers willen unsere dankbare Verehrung als „grosser Fetisch“. Das Vollkommenste aber, was die Menschheit verehren kann, ist die Menschheit selbst, und in ihr wiederum steht obenan das Weib, weil in ihr die Gemüthskräfte, welchen Comte jetzt den Primat zuspricht, vorherrschen. Der Kultus dieser neuen Religion besteht in der dankbaren Erinnerungsfeier an die Heroen der Menschheit, welche zu ihrem Fortschritt auf irgendwelchem Gebiet etwas werthvolles beigetragen haben. Comte hat einen vollständigen Kalender mit den Namen der neuen Heiligen der positivistischen Religion entworfen, der dem Catéchisme positiviste beigegeben ist. Die Monate (es sind deren 13) haben ihre Namen nach den vornehmsten Heroen: Moses, Homer, Aristoteles, Archimedes, Cäsar, St. Paulus, Karl M., Dante, Gutenberg, Shakespeare, Deskartes, Friedrich M., Bichat; die Sonntage benennen sich nach den Heroen zweiten Rangs, z. B. die des ersten Monats, welcher der „alten Theokratie“ gewidmet ist, nach Numa, Buddha, Confucius und Mahomet; die des sechsten Monats (Katholicismus) nach Augustin, Hildebrand, St. Bernhard und Bossuet, die des zehnten (modernes Drama) nach Calderon, Corneille, Molière, Mozart; die des elften (moderne Philosophie) nach St. Thomas, Bako, Leibniz und Hume. Bemerkenswerth ist, dass weder der Name Jesu noch der irgend eines der Reformatoren und protestantischen Theologen in diesem Pantheon der neuen Heiligen zu finden ist, und dass die deutschen Dichter, Künstler, Philosophen und Gelehrte, soweit sie überhaupt erwähnt sind, ihre Stelle nur (mit alleiniger Ausnahme von Mozart und Leibniz) unter den Heiligen dritten Ranges, den Namen der Wochentage, erhalten haben, während die obskursten Namen der romanischen Welt zu Sternen ersten Grades erhoben sind. Ich führe diess nicht etwa aus patriotischer Empfindlichkeit an, sondern weil es mir sehr bezeichnend zu sein scheint für den durch und durch romanisch-katholischen Charakter dieser atheistischen Zukunftsreligion, ein Charakter, der sich auch in der grossen Verwandtschaft ihrer socialistisch-religiösen (hierokratischen) Bevormundung der Individuen in allen Details ihrer Lebensführung mit dem Ideal der j e s u i t i s c h e n Erziehung und Politik deutlich genug verräth.

Eine mittlere Stellung zwischen Comte's Positivismus und Cousin's Spiritualismus nimmt die Religionsphilosophie von Etienne Vacherot ein, wie er sie am Schluss des Werkes: La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive (1858) angedeutet hat. Man könnte sie als einen Neukantianismus von der Art Alb. Lange's bezeichnen, doch lässt sich die Tendenz, den Kriticismus in der Richtung auf die Schelling-Hegel'sche Spekulation hin fortzubilden. nicht verkennen. Vacherot unterscheidet das Absolute der Metaphysik von dem Gott der Religion: jenes ist das Sein in sich und durch sich, dessen logische Attribute sind: Unendlichkeit, Absolutheit, Nothwendigkeit, Allgemeinheit, und dessen Realität die Welt ist. Der Gott der Religion aber ist das Ideal der Vollkommenheit, eine Synthese der Vernunft, welcher zwar intelligible Wahrheit zukommt, aber keine Realität. Es ist nach Vacherot der Grundirrthum der Theologie aller Zeiten gewesen, dass sie dieses nur im Denken und fürs Denken seiende Ideal durch die Einbildungskraft realisirt d. h. zu einem existirenden Wesen und Objekt der Vorstellung gemacht hat. Wie dieses auch gedacht werden mochte, ob unter physischen oder physiologischen oder moralischen Eigenschaften, immer widerspricht es den metaphysischen Attributen, ohne welche die Vernunft Gott nicht wirklich denken kann. „Was ist ein Gott, der weder unendlich noch absolut noch nothwendig noch universell ist? Das Wort Idol ist nicht zu stark, um die Personifikationen und Fiktionen zu bezeichnen, welche uns die Theologie bietet. Der Widerspruch ist offenbar, man muss wählen zwischen den metaphysischen und den psychologischen Attributen, der persönliche Gott ist nothwendig endlich, der unendliche nothwendig unpersönlich.“ Gleichwohl darf das Unendliche der Metaphysik nicht ohne weiteres mit dem Gott der Religion verwechselt werden, sondern man muss an ihm zwei Seiten unterscheiden: die ideale und die reale; unter jener gesehen, ist es Gott, unter dieser die Welt. Die Theologie abstrahirt von der Realität, indem sie aus dem absoluten Wesen das vollkommene Wesen macht. So ist das eigenthümliche Objekt der Theologie nicht ein reales, in Raum und Zeit sich entwickelndes Wesen, sondern eine reine und in ihrer Vollkommenheit unveränderliche Idee, das höchste Ideal, von welchem alle besonderen Ideale der Natur oder des Geistes engere Bestimmungen sind. „Das unendliche Wesen ist nicht bloss real, es ist Grund und

Substanz aller Realität; was aber das vollkommene Wesen der Theologie betrifft, so ist es nur das höchste Ideal des Gedankens.“ Man mag das eine Abstraktion nennen, darum ist es doch Wahrheit, ja die höchste Wahrheit, nur darf diese ideale Wahrheit nicht mit der realen, lebendigen und konkreten Wahrheit verwechselt werden. Für das religiöse Gefühl kommt es nur darauf an, dass das vollkommene Ideal bejaht wird; dagegen liegt nichts daran, ob das von der Vernunft gedachte Ideal ausserhalb des Gedankens existire oder nur in ihm; seine belebende und reinigende Kraft wird sich bei der einen Hypothese nicht weniger fühlen lassen als bei der anderen, und eine Menge von Schwierigkeiten, die das religiöse Gefühl sonst bedrängten, fallen mit Aufgabe der Realität des Ideals hinweg (z. B.: wie sich die Unveränderlichkeit Gottes mit seiner Lebendigkeit und Thätigkeit, seine Vollkommenheit mit den Uebeln der Welt reimen lasse?). Entschieden verwahrt sich Vacherot gegen den Vorwurf des Pantheismus; nicht das, sagt er, mache den Pantheisten, dass man die Ursache der Welt für nicht substanziell verschieden hält von ihrer Wirkung, sondern das, dass man die Unterscheidung zwischen dem Idealen und Realen aufhebe, dass man allem Wirklichen den Stempel der Wahrheit und Nothwendigkeit aufdrücke, die Dinge zu Ideen, die Thatsachen zu Gesetzen und Rechten erhebe und die Welt mit aller ihrer traurigen Wirklichkeit für den adäquaten Ausdruck Gottes erkläre. Dieser alles vergötternde und alles rechtfertigende Pantheismus sei allerdings ein schwerer Irrthum, der nicht bloss den gesunden Menschenverstand sondern auch das sittliche Gefühl verletze. Aber davon sei gerade die Theorie am weitesten entfernt, welche Gott und Welt zu einander in das Verhältniss von Ideal und Realität stelle, womit alle Unvollkommenheit nur der Welt, alle Vollkommenheit nur Gott zufalle. Wollen, dass die Welt vollkommen sei, das hiesse von der Realität die reine Wahrheit des Gedankens fordern. Ein lebender Gott, der Ursache oder Substanz der Welt wäre, könnte auch von der Verantwortung für das Uebel der Welt nicht entlastet werden; „der einzige Gott, den die Angriffe Satans nicht erreichen können, ist das Ideal; der einzige Himmel, wohin die Klagen seiner Opfer nicht dringen können, ist der Himmel des Gedankens“. Es ist die Grösse des Menschen, dass er die Natur beurtheilen und verbessern kann, und dass die Natur sich dem Urtheil des Geistes beugen muss.

„Dieser Stolz ist völlig berechtigt, wenn man erwägt, dass das Urtheil des Geistes das Urtheil Gottes selbst ist. Denn es ist das Licht des Ideals, welches die Schatten der Wirklichkeit hat erscheinen lassen. Natur und Menschheit, Materie und Geist, alles ist ein Theil des universalen Wesens. Wird die Natur durch den Geist beurtheilt, so ists das universale Wesen, das von den Gipfeln seines höheren Lebens aus die Reihe seiner elementaren Manifestationen betrachtet." Dieser Satz ist insofern beachtenswerth, als er eine Vermittlung des schroffen Dualismus von Realität und Ideal in Aussicht stellt, wenn ja doch beide gleichsehr die Produkte des Einen allgemeinen Lebensprinzips, nur auf verschiedenen Stufen seiner Entwicklung darstellen. Ebendarauf weist eine spätere Stelle, wo Vacherot sich gegen den Vorwurf der stolzen Apotheose des Menschen verwahrt; es wäre, sagt er, ein unsinniger Stolz, wollte der Mensch seiner Kraft, Weisheit, Tugend sich rühmen und dabei abstrahiren von dem Prinzip, dem er diese Vorzüge verdankt. Sein Gedanke und Wille, das Ideal der Wahrheit und Heiligkeit, welches das Objekt des einen und andern bildet, das ist alles von Gott; es ist das Gefühl des Unendlichen und Allgemeinen, welches den Menschen stärkt bei allem, was er grosses denkt und thut; sichselbst überlassen fühlt er nur seine Schwäche; „das Bewusstsein seines Ursprungs und seiner Abhängigkeit genügt, um ihn zur richtigen Schätzung seiner persönlichen Kraft und Tugend zu führen. Daher ist eine solche Theorie, die Gott überall in der Welt der Wirklichkeit findet, das Gegentheil von Atheismus". Nach diesen und manchen ähnlichen Sätzen Vacherot's scheint der Gott des religiösen Bewusstseins doch nicht ein bloss subjektives Ideal zu sein, ein Gedankenprodukt des menschlichen Geistes ohne objektive Realität, sondern der menschliche Ausdruck für das reale geistige Prinzip, welches der Wirklichkeit zu Grunde liegt und durch ihre Entwicklung in Natur und Menschheit sichselbst immer völliger zur Erscheinung bringt. Damit aber, dass das Ideale als das wirksame Prinzip der Entwicklung der Wirklichkeit erkannt wird, ist der neukantische Dualismus, der Gott zum abstrakten Ideal macht, überwunden und ist der religiösen Bildersprache ihre — wenn auch nicht unmittelbare, so doch mittelbare — Wahrheit im Sinn der objektiven Realität ihres Objektes gewahrt. Allerdings stehen dieser Deutung auch wieder andere Sätze entgegen, welche die rein subjektive Bedeutung des

religiösen Ideals zu fordern scheinen. Ein gewisses Schwanken in dieser entscheidenden Frage lässt sich in dem, übrigens an geistvollen und scharfsinnigen Bemerkungen reichen, Buche von Vacherot schwerlich verkennen. Dass der Verfasser bei aller seiner kritischen Schärfe eine tiefreligiöse Natur ist, zeigt der schöne Hymnus am Schlusse seiner Abhandlung, wo das höchste Ideal so apostrophirt wird: „Meine Seele findet dich überall, ohne je dich zu verwechseln mit einem der Symbole des allgemeinen Lebens, die dich repräsentiren. In der Wissenschaft ists dein Licht, das glänzt, in der Tugend deine Flamme, die glüht. Du lässt dich schauen in unseren grossen Gedanken, dich fühlen in unserer reinen Liebe und heiligen Freundschaft. Von deinem Wiederschein, reiner Geist, empfangen alle Dinge die Schönheit, die Harmonie, die Wahrheit, die ihren Reiz und ihren Werth bilden. Wer dürfte wagen zu sagen, dass du nur eine Abstraktion seiest, höchstes Ideal? Welche Realität besitzt deine Wahrheit, deine Tugend? Abstraktion für die Einbildungskraft, die nur an das glaubt, was sie sich vorstellen kann, und für die Sinnlichkeit, die nur Realitäten fassen kann, bist du doch die höchste Wahrheit für die Intelligenz, die denken, für die Seele, die lieben will. Die Einbildungskraft ist götzendienerisch, die Sinnlichkeit ist atheistisch. So lange als diese beiden Tyrannen den Menschen beherrschen, dauert die Herrschaft der falschen Götter. Mit dem Aufschwung des Gedankens beginnt die Herrschaft des wahren Gottes. Gott meiner Vernunft! Lange hat die Menschheit dich gesucht und angebetet unter der Form der Idole und Abstraktionen. Aber der Tag ist endlich gekommen, dich zu schauen in allem Glanz des Wesens und dich anzubeten, wie der Apostel sagt, im Geist und in der Wahrheit!“ Solche Worte, die an Augustin's Confessionen erinnern, mögen uns als gutes Omen dafür gelten, dass aus dem Feuer der schärfsten Kritik der echte Glaube zuletzt nur immer wieder geläutert und gestärkt hervorgeht.

Aehnlich wie Vacherot urtheilte Ernest Renan über die religiösen Fragen, nur dass bei ihm dieses Urtheil weniger das Ergebniss philosophischer Studien als die Folge seiner natürlichen Anlagen war: einem lebhaften und durch Jugendeindrücke stark religiös beeinflussten Gefühl stand gegenüber ein scharfer kritischer Verstand, der in der Analyse der religiösen Geschichtsüberlieferungen durchaus positivistisch verfuhr. Eine Vermittlung dieser entgegengesetzten Richtungen, wie

sie Vacherot durch tiefere philosophische Kritik wenigstens anstrebte, hat Renan, der nicht philosophisch beanlagt war, nicht versucht, sondern er hat die Kluft zwischen den religiösen Stimmungen seines Gemüths und seinem positivistischen Denken durch die Blumen seiner poetischen Rhetorik überdeckt.

In seinen Études d'histoire religieuse (1856) hat Renan gegen Feuerbach's Atheismus den Gottesgedanken als Ausdruck des höchsten Idealismus vertheidigt. „Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit, diese guten alten Worte, mag die Philosophie in immer reinerem Sinne erklären, aber sie wird nie gut daran thun sie durch andere zu ersetzen. Unter der einen oder der anderen Form wird Gott immer der Inbegriff unserer übersinnlichen Bedürfnisse, die Categorie d. h. Anschauungsform des Ideals sein, wie Raum und Zeit die Categorieen der Körper sind. Mit anderen Worten: der Mensch, vor das Schöne, Gute und Wahre gestellt, geht aus sichselbst heraus und, erhoben von himmlischem Zauber, vernichtet seine Persönlichkeit, erhebt und versenkt sich. Was heisst das anders als anbeten?" Die Vorstellungen der verschiedenen Religionen von Gottes Wesen und Beziehungen zu uns sind Erzeugnisse der Spontaneität des menschlichen Bewusstseins, seiner aller Reflexion vorausliegenden unwillkürlichen Idealbildung, daher überall bedingt durch Naturanlage und Geschichtserfahrungen der verschiedenen Völker. Diese geschichtliche Bedingtheit und menschliche Relativität aller Religionen ist für Jeden, der Geschichte studirt hat, eine zweifellose Thatsache; dass Renan diese Einsicht gehabt, offen ausgesprochen und konsequent festgehalten hat, darüber ihm Vorwürfe zu machen, wäre einfach sinnlos. Die Frage kann nur die sein, ob das Wesen der Religion in dieser ihrer menschlichen Bedingtheit aufgehe? ob die menschlichen Vorstellungen von Gott nur subjektive Einbildungen seien? oder ob unter ihrer subjektiven Form eine objektive Wahrheit sich verberge und welches diese sei? Auf diese Fragen finden wir bei Renan nirgends eine bestimmte Antwort; mehrfach stehen seine dahin zielenden Aeusserungen im Widerspruch mit einander. Das Häufigste ist, dass er diese Fragen als religiös bedeutungslos zurückweist; Gott lieben und Gott erkennen, das heisst, wie Renan oft versichert, soviel wie das Schöne und Gute lieben und das Wahre erkennen; die wahre Theologie kommt als Kult auf Poesie und Kunst und zuhöchst auf Moral hinaus; der religiöse Mensch ist

nicht der, der über die Gottheit irgend eine trockene und unverständliche Formel bekennt, sondern der das Leben ernsthaft nimmt und einen edlen Zweck verfolgt. Das ist ungefähr die Weise Kant's, die Religion als Praxis zu fassen und das Sein Gottes dahingestellt sein zu lassen. Ein andermal wird in der Weise Hamilton's und Spencer's das Sein Gottes zwar als zweifellos hingestellt, aber seine begriffliche Erkennbarkeit verneint. „Gott nicht determiniren wollen, heisst nicht ihn leugnen. Diese Zurückhaltung ist vielmehr die Folge einer tiefen Pietät, die sich davor scheut, Gott zu lästern, indem sie falsches von ihm aussagt. Es ist ein ebenso verzweifelter Versuch, durch Worte, wie durch Bilder, das Unaussprechliche erklären zu wollen. Jeder Satz, auf Gott angewandt, ist ungehörig, mit Ausnahme des einen: Er ist." Einmal (in der Abhandlung: Avenir de la metaphysique) richtet Renan in einer wunderlichen Art von Gebet die Frage an den „himmlischen Vater", ob unser Gottesglaube eine wohlthätige Illusion sei, die seine Barmherzigkeit weislich eingerichtet, oder ein tiefer Instinkt, eine Offenbarung, die den Würdigen genüge? Ob die Verzweifelung Recht habe und die Wahrheit zu traurig wäre? „Du hast nicht gewollt, dass diese Zweifel eine klare Antwort erhalten, damit der Glaube an das Gute nicht ein Verdienst sei und die Tugend nicht zur Berechnung werde. Sei gepriesen für dein Mysterium, gepriesen, dass du dich verborgen und unseren Herzen die volle Freiheit gelassen hast!" Das Herz ist es, das Gott erkennt, indem es seinen eigenen Inhalt an Idealen in die Vorstellung Gottes hineinlegt. Ist nun aber dieser Gott des Herzens bloss ein subjektives Gebilde, die Projektion des individuellen Gefühls? oder entspricht ihm auch eine objektive Wahrnehmung in der Welt? Darauf erhalten wir von Renan mehrfache Antworten. Einmal sagt er: „Die Natur, weit entfernt, Gott zu offenbaren, ist vielmehr unsittlich, gut und böse sind ihr gleichgültig. Ebenso ist die Geschichte ein fortwährender Skandal vom moralischen Gesichtspunkt aus." Das anderemal heisst es: „Die wahre Theologie ist die Erkenntniss der Welt und der Menschheit. In der Natur und Geschichte sehe ich das Göttliche besser als in den abstrakten Formeln einer künstlichen Theologie. Das Absolute der Gerechtigkeit und der Vernunft offenbart sich nur in der Menschheit; ausser ihr wird es zur Abstraktion." Aber wenn doch „die Geschichte der Menschheit ein steter moralischer Skandal", d. h. im Widerspruch

mit dem absoluten Ideal des Herzens ist, wie kann dann das Absolute der Gerechtigkeit und Vernunft in eben dieser ideewidrigen Menschheit seine einzige Offenbarung finden? Vielleicht haben wir die Lösung dieser Antinomie in der evolutionistischen Gedankenreihe zu suchen, auf welche die Abhandlung L'avenir des sciences naturelles hindeutet, wo es von Gott heisst, dass er im Werden begriffen, auf dem Wege sichselbst zu machen sei; denn er sei immanent nicht bloss im Weltganzen sondern auch in seinen einzelnen Theilen, nur dass er sich nicht in allen gleichermassen erkenne, im Menschen mehr als in der Natur und unter den Menschen im Einen mehr als in Anderen, in Buddha mehr als in Sokrates und in Christus mehr als in Buddha. „Siehe da", fügt Renan dort hinzu, „die fundamentale These unserer ganzen Theologie; war es etwa das, was Hegel sagen wollte, so seien wir Hegelianer." Aber wie stimmen zu diesem Hegel'schen Bekenntniss einer fortschreitenden Selbstoffenbarung und Erkenntniss Gottes in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit die agnostischen und mystischen Sätze, dass man von Gott nichts weiter aussagen könne als dass er sei, weil jede weitere Bestimmung seine Unendlichkeit beschränken würde; dass die Intelligenz atheistisch sei und nur das Gefühl Gott offenbare; dass Natur und Geschichte Gott vielmehr verbergen als offenbaren und es ebendadurch uns freigegeben sei, das Bild Gottes nach unserem Herzen zu gestalten, ihm den Stempel unserer Individualität aufzudrücken? Man thut wohl Renan kein Unrecht mit dem Urtheil, dass in seinem beweglichen und vielseitig empfänglichen Geist verschiedene Weisen, über die religiösen Fragen zu denken, unvermittelt neben einander herliefen, je nach Stimmung und Anlass des Augenblicks bald die eine bald die andere vorherrschend. Diese Geistesart hatte für den Geschichtsschreiber der Religion ihre Vortheile und Nachtheile: Vortheile, sofern sie ihn bewahrte vor der leidigen deutschen Untugend des Doktrinarismus, der Systemsucht, der Pedanterie, der Schablonenhaftigkeit und des Jargons der Schulen, und ihm den Blick öffnete und schärfte für die mannigfaltige Eigenart der Geister und für das so überaus bunte und überaus unlogische Gewebe der Vorstellungen und Motive in den schöpferischen Epochen und Gestalten der Religionsgeschichte; daneben freilich auch den Nachtheil, dass sein Verständniss für den Gedankengehalt und idealen Wahrheitskern in den religiösen Lehr-

gebilden nicht tief genug gieng, um den Männern von scharf ausgeprägter theologischer Ueberzeugung gerecht zu werden (man vergl. z. B. seine Urtheile über Paulus, Augustin, Luther und Calvin); dass ihm ferner über dem mannigfaltigen Detail der Geschichte die leitenden Gesetze der Entwicklung des Ganzen zurücktreten und er in Folge dessen auch nie zu einer klaren und festen Ueberzeugung hinsichtlich der Ziele und der Zukunft der religiösen Menschheit kommen konnte. Eine zart besaitete, fast weibliche Natur, wie Renan nach eigenem Bekenntniss es war, vermochte er die feinsten Nüancen des religiösen Gefühls mit wunderbarer Sympathie nachzuempfinden und mit allem Raffinement seiner stilistischen Virtuosität zu beschreiben; aber die vernünftige Gesetzmässigkeit in der Selbstoffenbarung des göttlichen Logos durch die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit zu verfolgen und im klaren Gedanken zum überzeugenden Ausdruck zu bringen, war ihm versagt. So bildet seine Geschichtsschreibung nach ihrer Stärke wie nach ihrer Schwäche das ergänzende Gegenstück zu der deutschen*).

Neben der kritischen und der positivistischen Religionsphilosophie hat auch der eklektische Spiritualismus noch seine Vertreter in Frankreich, unter welchen Caro („L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques" 1864), J. Simon („La religion naturelle") und Saisset („Philosophie religieuse") zu nennen sind. Uebrigens haben sich die religionswissenschaftlichen Studien in Frankreich, wie in Deutschland und sonst, während der letzten Jahrzehnte viel mehr auf geschichtlichem als auf philosophischem Gebiet bewegt. Neben Renan haben sich besonders Havet, Albert und Jean Reville, Edmond Scherer, Maurice Verne u. A. um die Aufhellung der allgemeinen und der biblischen Religionsgeschichte verdient gemacht.

D) Die Religionsphilosophie in Italien.

Wie in Frankreich, so herrschte auch in Italien im zweiten Viertel unseres Jahrhunderts der eklektische Spiritualismus, der der

*) Vgl. meinen Aufsatz über Renan in der „Deutschen Rundschau", Januar 1893.

Stimmung einer Zeit entsprach, die, des Sensualismus und der dürren Aufklärung des 18. Jahrhunderts überdrüssig und der Stürme der Revolution müde, einer idealen Lebensansicht sich wieder zugewandt hatte und an die geschichtlichen Traditionen in Staat und Kirche wieder anzuknüpfen, Freiheit mit Ordnung, Vernunft mit Autorität, Wissenschaft mit Glauben zu vermitteln suchte.

Der Hauptvertreter dieses konservativen Idealismus war in Italien Rosmini, Theolog und Philosoph, Priester und Gelehrter, Ordensstifter und Philanthrop, Patriot und Diplomat, kurz ein Mann von so reichem Geist und so vielseitiger Bildung und Thätigkeit, dass sein grosses Ansehen und sein mächtiger Einfluss unter seinen Landsleuten in der ersten Hälfte des Jahrhunderts wohl begreiflich ist. Seinen philosophischen Ruf begründete er durch die Schrift über den Ursprung der Ideen (1830), deren Absicht war, den Glauben der Menschheit an die absolute Wahrheit und an die Autorität der Vernunft wieder zu beleben, Kunst und Moral auf ewige Ideen zurückzuführen, die Voraussetzung dieser Ideen und Wahrheiten in der Beziehung des menschlichen zum göttlichen Geist nachzuweisen, den Respekt vor den socialen Traditionen zu befestigen, aber die Extreme des Mysticismus und der hierarchischen Reaktion zu bekämpfen. Zu diesem Zwecke knüpfte Rosmini an Thomas von Aquino und an den platonischen Idealismus der Philosophie der italienischen Renaissance an, suchte aber deren Theorieen mit Hilfe und im Sinne des schottischen und deutschen Kriticismus fortzubilden; mit Kant beschäftigte er sich in der genannten Schrift eingehend, aber auch Fichte, Schelling und Victor Cousin waren ihm nicht fremd. Er tadelte an Kant's Kritik der reinen Vernunft die Vielheit der Categorieen und Ideen und deren bloss subjektive Geltung; eine durchgeführte Analyse aller unserer Erkenntniss führt nach Rosmini's Ueberzeugung nur auf die eine Grundkategorie oder Idee des Seins, die allgemeinste, die allen anderen zu Grunde liege. Die Idee des Seins ist objektiv, weil unabhängig von jeder Beziehung auf uns selbst und auf die sinnlichen Dinge; sie ist das Wesen der Idealität, denn sie schliesst die Möglichkeit aller denkbaren Dinge in sich, unterscheidet sich aber von diesen wie das Mögliche vom Wirklichen; sie ist einfach, denn sie enthält nichts Conkretes, Theilbares oder Körperliches; sie ist immer mit sichselbst identisch, nicht mannigfach oder veränderlich, wie die realen Wesen;

sie ist universell, denn sie erstreckt sich auf alle möglichen Wesen, sie ist nothwendig, ewig und unveränderlich, weil wir uns keine Veränderung der im Sein enthaltenen absoluten Möglichkeiten denken können; sie ist endlich als die abstrakteste und universellste aller Ideen auch die völlig unbestimmte. Da die Idee des Seins in allen diesen Beziehungen das Gegentheil der sinnlichen Empfindungen ist, kann sie nicht aus diesen herstammen; ebensowenig aus unserem individuellen Ich, denn um uns von diesem einen Begriff zu bilden, müssen wir die Idee des Seins schon besitzen; hieraus schliesst Rosmini, dass diese Idee uns angeboren sei, eine intellektuale Anschauung unseres Verstandes, dem das ideale Sein als intelligibles Objekt unmittelbar gegenwärtig, gegeben sei. Durch die Anwendung dieses apriorischen Prinzips auf den Stoff der sinnlichen Empfindungen bildet die Vernunft die intellektuellen Begriffe oder Ideen im engeren Sinn und die primitiven Urtheile, welche die Elemente und Bedingungen aller unserer Erkenntniss sind. Auf Rosmini's ausführliche Deduktion dieser Grundformen unseres Erkennens kann hier nicht näher eingegangen werden. — Von dem idealen Sein, welches die erkenntnisstheoretische Analyse als die Voraussetzung alles unseres Erkennens aufgezeigt hat, schliesst dann Rosmini auf die Existenz Gottes folgendermassen: das Unendliche, das uns zunächst unter der idealen Form der unendlichen Möglichkeit im Bewusstsein gegeben ist, muss, da es nur ein Unendliches geben kann, identisch sein mit dem Realen, und die Einheit des Idealen und Realen im Absoluten macht seine moralische Vollkommenheit aus. Das ideale Sein, das reale Sein und das moralische Sein sind die drei Grundformen des Absoluten oder Gottes; das erste ist die intelligible Welt, der Inbegriff aller logischen Möglichkeit, dem Verstand des Menschen entsprechend; das zweite ist die Verwirklichung des Möglichen in der räumlich-zeitlichen Welt, unserer Sinnlichkeit entsprechend; das dritte ist die harmonische Verbindung der beiden ersten oder die Ordnung der Welt durch die vollkommene Schönheit und Güte, unserer Vernunft entsprechend. Obgleich Grundformen desselben Absoluten, sind das Reale und Ideale nach Rosmini einander völlig entgegengesetzt, das Reale nur sinnlich wahrnehmbar, nicht durchs Denken zu erreichen, und das Ideale nur denkbar, aber nicht im Realen wahrnehmbar. Unter Voraussetzung dieses Dualismus der Seinsformen, den Rosmini ähnlich wie Kant aus

dem Empirismus übernommen hat, kann die Verbindung beider Seiten nur durch ein Drittes erfolgen, das ausserhalb des Gegensatzes steht, also durch das Eingreifen des transscendenten Gottes, dessen Realität aber freilich ebenso problematisch bleibt, wie bei Kant, wenn doch das Denken nicht befähigt sein soll, das Reale zu erfassen. — Den drei Grundformen des Absoluten entsprechen nun die Haupttheile des philosophischen Systems: dem Idealen die Ontologie oder Metaphysik, dem Realen die Kosmologie und Psychologie, dem Moralischen die Aesthetik, Rechtsphilosophie und die „Theodicee“ oder „Theosophie“ (unter diesen beiden Titeln hat Rosmini seine religionsphilosophischen Ansichten dargestellt). Bei der Lehre von der Schöpfung soll der Unterschied zwischen Gott und Welt ebensosehr wie ihr Zusammenhang erklärt werden. Die Welt ist zwar insofern in Gott, als das Wesen der zufälligen Dinge in dem allgemeinen idealen Sein enthalten ist, in ihm seine bestimmende und Zweckursache hat; aber die reale Existenz der Dinge als der räumlich gesonderten Substanzen ist von der Substanz des absoluten Wesens gänzlich verschieden, gehört weder als ein Modus noch als ein Ausfluss zu ihr, denn zwischen der Einheit und Unendlichkeit des absoluten Wesens und der Vielheit und Beschränktheit der zufälligen Wesen besteht eine trennende Kluft. Die Frage, wie unter solchen Voraussetzungen das Dasein der endlichen Dinge zu erklären sei, beantwortet Rosmini durch sehr künstliche Ausführungen über „die göttliche Abstraktion und Imagination“ und die Ausdehnung der göttlichen Liebe vom unendlichen auf die endlichen Objekte — Ausführungen, die mit aller ihrer Dialektik sich kaum über den Standpunkt der scholastischen Theologie erheben. Noch mehr verräth sich die dogmatische Befangenheit in der „Theodicee“, welche im Mythus vom Sündenfall die zureichende Erklärung der Uebel der Welt zu finden meint. Die Rosmini'sche Philosophie ist ein Beweis dafür, dass es auch für einen hervorragenden Denker eine Unmöglichkeit ist, zugleich Verehrer des heiligen Thomas und konsequenter Schüler der modernen kritischen Wissenschaft zu sein. Dass aber bei der Collision dieser beiden Mächte im katholischen Priester und Ordensmann die letztere zu kurz kommen musste, wird Jeder natürlich finden.

Die Emancipation des philosophischen Idealismus von seiner anfänglichen Gebundenheit an den katholischen Dogmatismus haben für

Italien Mamiani und Gioberti vollbracht, beide in enger Fühlung mit der deutschen Spekulation und mit der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft. Mamiani war vom Empirismus ausgegangen, hatte sich aber durch das Studium Plato's und der zeitgenössischen Idealisten zu einem realistischen Idealismus erhoben, den er in den „Bekenntnissen eines Metaphysikers“ (1865) systematisch ausführte. Alle unsere Erkenntniss, so lehrt er hier, hat zwei Quellen: die Erfahrung und die Vernunft, die Wahrnehmung der Thatsachen und das Denken der idealen Wahrheiten. In den Wahrnehmungen liegen die repräsentativen Zeichen der ewigen Wahrheiten, welche also unsere Vernunft nur auf Grund der Erfahrung, aber gleichwohl als die ewigen Voraussetzungen aller zeitlichen Erfahrungen zu erkennen vermag. Es gibt also keine angeborenen Ideen, sondern alle unsere Ideen sind für uns bedingt durch die vorangehende Erfahrung; darum sind sie aber doch nicht bloss die subjektiven Produkte unseres Reflektirens, sondern sie sind uns Zeichen einer Wahrheit, die ansich vor aller unserer Erfahrung vorausgesetzt ist, und die daher ihren Ursprung nicht im menschlichen Geist haben kann, sondern auf ein ewiges Subjekt als den Ort ihres ewigen Seinsansich hinweist. Alle unsere Ideen sind besondere Determinationen eines einzigen unbeschränkten Ideales, welches identisch ist mit der ewigen, objektiven, in sich existirenden Wahrheit, dem höchsten Objekt unseres Geistes, dem Absoluten oder Gott. Die Idee Gottes unterscheidet sich von allen anderen Ideen insofern, als sie alle implicite in sich schliesst; sie ist das Prinzip des Erkennens, des Seins und des Werdens, letzteres sowohl als substanzielle wie als Zweckursache. Die Wahrheit der Gottesidee ist uns dadurch verbürgt, dass sie die nothwendige Voraussetzung aller wahren Erkenntniss überhaupt bildet. Aber wie alle Ideen mit ihrem Objekt nicht identisch, sondern das subjektiv bedingte repräsentirende Zeichen desselben sind, so ist auch unsere Gottesidee nicht identisch mit dem Sein Gottes ansich, sondern nur eine Offenbarung Gottes in unserem Geist unter der Form eines Zeichens oder Symbols. Uebrigens unterscheidet Mamiani fünferlei Arten der Einwirkung des absoluten Geistes auf die menschliche Seele: die schöpferische, uns für immer verborgen bleibend, dann die intellektuelle, ästhetische, moralische und religiöse; in diesen vier Funktionen unseres geistigen Lebens erfahren wir Wirkungen des göttlichen Geistes

und erkennen aus der Wirkung in uns die wirkende Ursache in Gottes ewigem Wesen. Die Unwillkürlichkeit, mit welcher die Wahrheit unserem denkenden Geiste sich aufdrängt und unsere logische Zustimmung uns abnöthigt; mit welcher die Schönheit unser Gefühl ergreift und uns über uns selbst erhebt; mit welcher das Gute unseren Willen verpflichtet und unsere sittlichen Urtheile bestimmt, sie ist die Offenbarung eines über uns erhabenen Wesens, in welchem die Ideen des Wahren, Schönen und Guten ihr einheitliches Substrat haben; im religiösen Gefühl der Anbetung aber erheben wir uns unmittelbar zu dieser absoluten Einheit und vollkommenen Heiligkeit, in welcher Allmacht, Weisheit und Güte eins sind, von welcher wir uns nicht bloss abhängig fühlen, sondern mit welcher wir in begeisterter Liebe uns zu verbinden streben. Aus der vollkommenen Güte Gottes folgt nach Mamiani auch die Nothwendigkeit der Schöpfung, denn die Güte ist undenkbar ohne die Mittheilung der Liebe, welche das Gute in anderen Wesen producirt; daher folgt mit Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes, dass er eine unbegrenzte Vielheit von individuellen Wesen unter den Bedingungen von Raum und Zeit aus der unendlichen Möglichkeit seiner Aktivität hervorbringt. Die Schöpfung ist aber nicht mit einemmal fertig, sondern sie vollzieht sich stufenweise in den verschiedenen Formen der Organisation, deren Entwicklung ihr Ziel erreicht im Menschen; erst in dem vernünftigen Geschöpf, das allein wahrhaft Zweck in sichselbst ist, kommt der Gesammtzweck der Schöpfung zur Erscheinung. Mamiani sucht also den modernen Begriff der Entwicklung mit dem der Schöpfung zu verbinden; aber als das Subjekt der Entwicklung ist weder (mit den Pantheisten) Gott, noch (mit den Materialisten) die Materie zu denken, sondern es ist die Welt des endlichen Lebens, welche eben darum, weil sie im Unendlichen ihren Ursprung und Zweck hat, sich nothwendig entwickeln muss. Die Entwicklung der Natur, die im Menschen ihr Ziel erreicht hat, setzt sich fort im geschichtlichen Fortschritt der Menschheit. Dieser Fortschritt kann ins Unendliche gehen, weil er auf der direkten und bewussten Communikation des endlichen Wesens mit dem Unendlichen beruht. In dieser Sphäre kommt erst die (von Aristoteles noch ungenügend erkannte) Teleologie der Weltordnung zur vollen Erscheinung, denn hier verwirklicht sich der Weltzweck durch das freie Handeln der moralischen Wesen,

welche in Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und socialer Organisation sichselbst die Organe ihrer stetigen Vervollkommnung schaffen, wozu sie nicht fähig wären ohne eine ideale Anschauung der Wahrheit, die auf der Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Absoluten beruht. Da nun die Endbestimmung der vernünftigen Geschöpfe in einem vollkommen vernunftgemässen Leben besteht, in welchem das Gute und das Glück sich vollenden, und da diese Endbestimmung innerhalb der irdischen Grenzen der Menschheit nicht völlig realisirbar ist, so haben wir die irdische Entwicklung der Menschheit nur für den Theil eines Ganzen zu halten, das sich über das irdische Dasein auf eine uns unbekannte Weise hinauserstreckt. Nach diesen allgemeinen Reflexionen über den Fortschritt der menschlichen Vervollkommnung wendet sich Mamiani zur philosophischen Betrachtung der Geschichte. Er findet den Hauptfehler der antiken und in der Renaissance erneuerten Geschichtsbetrachtung darin, dass ihr die Idee der organischen Einheit der Menschheit gefehlt habe; ohne diese Idee sind die Zeiten der Blüthe und des Verfalls der einzelnen Völker isolirte Thatsachen, aus welchen sich bald die Bejahung bald die Verneinung eines engbegrenzten menschlichen Fortschritts zu ergeben scheint, und auf welche sich daher der Beweis eines wahrhaften Fortschritts der Vervollkommnung der menschlichen Gattung nicht begründen lässt; dagegen im Lichte jener Idee betrachtet, verlieren auch die dem Fortschritt scheinbar ungünstigen Perioden der Geschichte ihre Bedeutung und fügen sich irgendwie der allgemeinen Vervollkommnung ein. — Auf die Einzelheiten der geistvollen Geschichtsphilosophie Mamiani's einzugehen, ist hier nicht der Ort. Dagegen ist noch zu erwähnen, welche Anwendung seiner geschichtsphilosophischen Prinzipien er auf die „Theorie des Verhältnisses von Religion und Staat mit specieller Beziehung auf Rom und die katholischen Völker“ in der so betitelten Schrift (1868) gemacht hat. Er geht davon aus, dass die Unabhängigkeit des Staats und die Freiheit des Gewissens heute zu einer Nothwendigkeit geworden sei, gegen welche die katholische Kirche sich vergeblich noch länger sträube. Solange sie bei ihrem Widerstand gegen diese Forderung der Zeit beharre, sei der Friede zwischen ihr und der modernen Gesellschaft unmöglich. Sobald aber ihre Führer jene praktischen Forderungen zugestehen wollten, so könnte die Kirche, ohne von ihren religiösen Dogmen

etwas preiszugeben, in Eintracht mit den legitimen Tendenzen der Zeit sich befinden. Auch wäre das Zugeständniss der bürgerlichen und religiösen Freiheit ganz im Sinn des Evangeliums, da ja die herzliche Liebe in Ausübung der Religion, wie sie Jesus forderte, nicht denkbar wäre ohne innere Spontaneität und äussere Freiheit. In der späteren Schrift (1880) über „die Religion der Zukunft“ führte Mamiani das Christenthum auf die Religion Jesu zurück, wie sie im Evangelium geoffenbart sei, deren Wesen in einem einfachen rationalen Gottesglauben und im sittlichen Gottesdienst tugendhaften Lebens bestehe. Er will also hier nicht mehr das unveränderte katholische Dogma, sondern dessen Reduktion auf die einfachsten urchristlichen Elemente zum Fundament der Kirche der Zukunft machen. Ebenso hatte er schon früher eine „katholische Wiedergeburt“ vom Aufhören der weltlichen Macht des Papstes und von der möglichst einfachen Gestaltung der kirchlichen Institutionen nach dem Muster der ersten Jahrhunderte erhofft. Die Geschichte hat ihm hierin nicht Recht gegeben; das seither erfolgte Aufhören des weltlichen Regiments des Papstes hat am Wesen und an der Erscheinung der katholischen Kirche nichts geändert. Die Tiefe des prinzipiellen Gegensatzes zwischen dem modernen Geist und dem geschichtlichen Katholicismus hat der wohl begreifliche Optimismus der italienischen Patrioten unterschätzt.

Der strebsamste und beweglichste unter den philosophischen Denkern Italiens in diesem Jahrhundert war Gioberti. Auch er war, wie Rosmini, Priester, Philosoph und Patriot und war von Anfang ebenso lebhaft wie jener von dem Wunsch beseelt, die katholische Religion und die idealistische Philosophie zu verbinden und durch diese philosophische Religion und religiöse Philosophie die nationale Wiedergeburt Italiens herbeizuführen. Durch die Ereignisse von 1848 und 49, an welchen er thätigen Antheil gehabt, in seinen optimistischen Hoffnungen von Kirche und Gesellschaft enttäuscht, zog er sich vom praktischen Leben zurück und unterwarf seine Philosophie einer gründlichen Umbildung, deren Frucht in seinen nachgelassenen Werken: „Protologia“ (Prinzipienlehre) und „Philosophie der Offenbarung“ niedergelegt ist (beide von Gioberti's Freund Massari 1856 herausgegeben). Hier hat sich die Philosophie Gioberti's von dem katholischen Dogmatismus, in dem sie früher befangen gewesen war, losgemacht; statt sich dem Dogma zu unterwerfen, nimmt die Vernunft ihr Recht in

Anspruch, mit ihrem unabhängigen Denken alle Gebiete des Lebens zu umfassen und auch die Religion als ein Element des geistigen Lebens nach den allgemeinen Gesetzen, in welchen dieses sich bewegt, zu begreifen. Die Philosophie, so lehrte jetzt Gioberti, ist die reine Idee, die Religion ist die Idee immer gemischt mit einem sinnlichen Element, jene aristokratisch, Eigenthum Weniger, diese demokratisch, Allen gemeinsam; darum aber sind doch beide bestimmt, ein Werkzeug des Fortschritts zu sein und sich in ihrer gemeinsamen Vervollkommnung zu ergänzen. Auch die Religionen haben, wie die Philosophie, ihre Entwicklungen, Verfall und Fortschritt; in dem religiösen Ideal des Heiligen und des christlichen Heros findet ebensogut eine Umwandlung je nach Zeiten und Völkern statt, wie in der Idee der Wissenschaft und der Wahrheit. Hier wie dort herrschen Gesetze einer Dialektik, die mit der Weltordnung zusammenhängt, und vermöge welcher der menschliche Geist sich der absoluten Wahrheit nähert, ohne sie je ganz zu erreichen. Denn die Identifikation des menschlichen Geistes mit der göttlichen Vernunft ist unmöglich, nur ihre unendliche Annäherung durch zahllose Stufen kann und soll stattfinden. Was die Conflikte zwischen Philosophie und Religion herbeiführt, das ist die Gewohnheit, die Offenbarung und das übernatürliche Element des Glaubens als äussere Vorgänge einer vergangenen Geschichte aufzufassen, während es eigentlich innere Erlebnisse einer prophetischen Intuition sind, ahnende Antecipationen dessen was werden soll und wird, die nur durch die Einbildungskraft des begeisterten Sehers nach aussen verlegt werden. Der Schlüssel zum Wunderglauben liegt, wie Gioberti treffend bemerkt, darin, dass man Ursache und Gesetz seiner Produktion vom Objekt ins Subjekt verlegt, wie Kant diess hinsichtlich der Bewusstseinsthatsachen überhaupt gethan hat. Eine Philosophie der Religion und Offenbarung muss also ihre Grundlage haben in der Theorie der Erkenntniss.

Früher hatte Gioberti zwischen Sinnlichkeit und Intelligenz einen so tiefen Gegensatz behauptet, dass das Zustandekommen der Erkenntniss nur gleichsam durch ein permanentes Wunder möglich zu sein schien, nämlich durch die Offenbarung des Absoluten in einer fundamentalen Vision unseres Geistes, der also die Dinge nur „in Gott“ zu erkennen vermöge, wie diess ähnlich auch Malebranche gelehrt hatte. Dieser Mysticismus auf dualistischem Hintergrund ist in der

späteren „Prinzipienlehre" Gioberti's überwunden durch den echt philosophischen Gedanken einer allmäligen Entwicklung des Geistes durch verschiedene Stufen, zu deren ersten die Sinnlichkeit gehöre. Alle Fähigkeiten des Geistes, so sagt er jetzt, führen sich zuletzt auf den Gedanken zurück. Aber der Gedanke ist eingewickelt oder entwickelt; eingewickelt ist er subjektiv und heisst Sinnlichkeit, entwickelt ist er die Vernunft und ist objektiv, weil er das Objekt möglichst in seiner Reinheit erfasst. Die Vernunft ist schon in der Sinnlichkeit potentiell wirksam und das Sinnliche ist das eingewickelte Intelligible, nicht aber ist das Intelligible, wie die Sensualisten meinen, das Produkt des Sinnlichen. Damit wird nun die mystische Intuition zum immanenten Gedanken und das Absolute, das vorher eine wunderbare Mittlerrolle zwischen dem Subjekt und Objekt der Erkenntniss gespielt hatte, wird dem Geiste gleichartig, denn es ist der Gedanke in seiner absoluten Existenz, wie er den Grund sowohl der Seele wie des Universums bildet. Der in der Intuition noch unbestimmte, eingewickelte Gedanke wird in seine verschiedenen Bestimmungen auseinandergelegt durch die Reflexion, deren Mittel die Sprache ist. Das Wort kann eine wahrhafte Offenbarung heissen, denn es macht klar und bestimmt, was vorher dunkel und konfus war. Die Sprache ist das Instrument einer natürlichen, beharrlichen und allgemeinen Offenbarung, die ihre Quelle in der Intuition, ihr Objekt in der absoluten Idee oder intelligiblen Weltordnung hat. Von dieser natürlichen und allgemeinen unterscheidet Gioberti die übernatürliche und besondere Offenbarung, die in der religiösen Inspiration besteht, aber er beschreibt die letztere so, dass sie auf eine nur dem Grade nach verschiedene höhere Entwicklungsform der ersten hinauskommt. Die Intuition ist die gemeinsame Mittelursache, der schöpferische Akt der absoluten Idee die gemeinsame letzte Ursache beider Offenbarungen; vermöge einer ausserordentlichen Intensität des schöpferischen Akts in ihrer Intuition sind die bevorzugten Träger der Inspiration befähigt, die Wahrheiten, welche in der allgemeinen Intuition nur konfus enthalten sind und daher dem Bewusstsein der Menge verborgen bleiben, in bezeichnende Worte zu kleiden und für Andere so zum Ausdruck zu bringen, dass diese nunmehr auch in ihrer eigenen Intuition die vorher verborgenen Wahrheiten geoffenbart finden. Die religiöse Offenbarung ist also die durch die Genialität Einzelner ermöglichte Enthüllung der Wahrheiten, die vorher

im Geiste Aller unbewusst gegenwärtig, latent gewesen sind; kurz die „besondere oder übernatürliche Offenbarung“ ist nur eine neue Entwicklung dessen, was im allgemeinen Wesen des menschlichen Geistes vermöge seiner Verbindung mit dem göttlichen immer eingewickelt ist. Daraus folgt, dass auch das Christenthum virtuell allen Geistern gemeinsam ist und dass auch die Heiden virtuell Christen sind, sofern das Christenthum die Enthüllung der in der allgemein menschlichen Intuition enthaltenen Wahrheit ist. Uebrigens fügt Gioberti hinzu, dass die religiöse Inspiration zwar der Philosophie den Zugang zur höchsten Wahrheit, die ihr sonst unerreichbar geblieben wäre, eröffne, dass sie selbst aber die Wahrheit noch nicht in derselben Reinheit enthalte, wie die rationale Philosophie, weil die von ihr enthüllten Erkenntnisskeime sich nie ganz von den analogischen Formen der Sinnlichkeit losmachen können. Da jedoch dieser Unterschied nur die Form betrifft, so hofft Gioberti, dass der jetzt noch bestehende Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen mit der Zeit verschwinden werde, da mit der höchsten Vollendung der Reflexion und ihres Instrumentes, der Sprache, sie mit der Intuition in eins zusammenfallen werde.

Der Erkenntnisstheorie Gioberti's entspricht seine Metaphysik. Denn es ist dieselbe Dialektik des Gedankens, die im menschlichen Erkennen und die in der Schöpfung der Welt sich vollzieht. In allen Formen des Seins, in Natur und Geist herrscht dasselbe Gesetz des Hervorgehens von Gegensätzen aus einer unbestimmten Einheit und ihrer Aufhebung zu höherer, bestimmter Einheit: es ist die Form, in welcher die absolute Idee sich denkend und wirkend entfaltet. So augenfällig hierin die Berührung Gioberti's mit Hegel ist, so wenig darf doch auch der Unterschied beider übersehen werden, wie Gioberti selbst ihn sehr entschieden betont hat. Er wirft Hegel die zwei Hauptirrthümer vor: 1) dass er Gott selbst der Entwicklung unterwerfe, statt ihn als die ewige Ursache der sich allein entwickelnden Welt zu denken, und 2) dass er für die Entwicklung der Welt kein ideales Endziel kenne, sondern im höchst unvollkommenen irdischen Geschehen schon das non plus ultra der Schöpfung finde. Indem Hegel die absolute Idee in die reale Entwicklung hereinzieht und diese überdiess durch kontradiktorische (sich ausschliessende) Gegensätze hindurchgehen lässt, hebt er die Möglichkeit der Wissenschaft

auf, die auf der Ewigkeit der Idee der logischen Gesetze beruht. Indem Hegel von dem nur potenziellen, nicht aktuellen Sein ausgeht und diesem das Nichts zur Seite stellt, um aus beiden das Werden hervorgehen zu lassen, fehlt es ihm an einem positiven ersten Prinzip, welches nur das aktuelle Unendliche sein kann. Das potenzielle Unendliche ist nach Gioberti nicht zu verwechseln mit dem aktuellen Unendlichen, diesem wahren Absoluten, welches eine innere Existenz, eine Beziehung auf sichselbst ausser der auf die Welt hat. Zwischen diesem wahrhaften oder aktuellen Unendlichen und dem Endlichen gibt es ein Mittleres, das ist das potenzielle Unendliche, die Synthese des Unendlichen und Endlichen, oder die Welt, wie sie als Möglichkeit in Gott ist und daher geradezu auch ein potenzieller Gott heisst. Während Gott aktuell und potenziell unendlich ist, ist die Welt nur potenziell unendlich, aktuell aber endlich, denn sie ist das Ganze der begrenzten Kräfte, welche endlos aus der schöpferischen Thätigkeit Gottes hervorgehen. Auf die Frage, warum der vollkommene Gott ein von ihm verschiedenes endliches Sein schafft, lässt sich nur antworten: weil sein Wesen darin besteht, unendliche produktive Thätigkeit oder Ursächlichkeit zu sein. Aber die schöpferische Thätigkeit selbst vermögen wir nicht zu begreifen; wir wissen wohl, dass der Gedanke nicht bloss die absolute Einheit, sondern auch die unendliche Macht und die hervorbringende Ursache des Vielen und Endlichen ist, aber damit haben wir auch die Grenzen unseres Wissens erreicht; das Wie der Hervorbringung des Endlichen aus dem Unendlichen bleibt uns verborgen. Die Idee setzt die Realität des Endlichen unter den Bedingungen von Raum und Zeit, sie ist gegenwärtig in den von ihr gesetzten Existenzen als die substanzielle kosmische Einheit; aber ihr inneres Wesen geht nicht darin auf, denn sie bleibt unveränderlich als der ewig auf sich selbst bezogene Gedanke, während die Welt der Bewegung und der Veränderung der Erscheinungen unterliegt. Gioberti suchte das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen noch näher unter den beiden platonischen Begriffen der Nachahmung und der Theilnahme an der Idee zu erläutern; immer ist dabei sein Absehen darauf gerichtet, dass die Welt als die realisirte Entfaltung des göttlichen Gedankens in diesem ihren alleinigen Grund und Zweck habe, dass aber der Gedanke Gottes ausser seiner Beziehung auf die Welt auch eine solche auf sichselbst und damit eine innere Existenz, ein ewiges Sein für

sich habe im bestimmten Unterschied von dem zeitlich veränderlichen und räumlich getheilten Sein der Welt. Es ist das dieselbe Korrektur Hegel's im Sinn eines spekulativen Theismus, wie sie in der Religionsphilosophie unseres Zeitalters auch sonst vielfach sich findet. Gewiss ist, dass Gioberti unter den italienischen Philosophen dieses Jahrhunderts einen hervorragenden Rang einnimmt, und es ist um so mehr zu bedauern, dass der Tod ihn verhindert hat, seine tiefsinnigen Gedanken zur vollen Reife und Abrundung zu bringen.

Es ist begreiflich, dass der an die Traditionen der italienischen Renaissance anknüpfende Idealismus ein sehr günstiger Boden für die Aufnahme der Hegel'schen Philosophie gewesen ist. Ihr eifrigster Förderer und Ausleger in Italien war A. Vera in Neapel, der seit 1876 eine französische Uebersetzung von Hegel's Religionsphilosophie mit Einleitung und fortlaufendem Commentar veröffentlicht hat. Er gehörte zur rechten Seite der Hegel'schen Schule und hat von diesem Standpunkt aus eine Kritik des Strauss'schen Buches: „Der alte und der neue Glaube“ geschrieben, welchem er seine christlich-ideale Weltansicht entgegensetzt. Von der Ueberzeugung ausgehend, dass die Religion eine centrale Stelle im Leben der Völker einnehme und ihren Einfluss auf alle Gebiete auch des politischen Lebens erstrecke, bekämpfte er (1874) die Theorie Cavour's von der „freien Kirche im freien Staat“. Auch veröffentlichte er eine Sammlung philosophischer Essays (1883), in welchen die sittlichen Probleme der heutigen Gesellschaft im Lichte des Christenthums erörtert werden. — Neben A. Vera wirkte M. Spaventa ebenfalls in Neapel für Verbreitung der Hegel'schen Philosophie, von deren Standpunkt aus er eine Geschichte der Philosophie, besonders der italienischen, geschrieben hat; er scheint in derselben, allzusehr im Hegel'schen Gedankenkreis befangen, seine Landsleute nicht immer gerecht beurtheilt zu haben. Auch eine gelehrte Dame, die Marquise Florenzi Waddington, hat sich durch Uebersetzungen und eigene Arbeiten um die Verbreitung der Schelling-Hegel'schen Spekulation in Italien verdient gemacht. — Der Bedeutendste von Vera's Schülern ist Raffaele Mariano. Sein Buch über „Christenthum, Katholicismus und Kultur“ (Deutsch übersetzt, Leipzig 1886) zeugt von reicher Bildung und scharfsinnigem Urtheil und hat für deutsche Leser darum ein besonderes Interesse, weil er unsere heimischen Verhältnisse in Literatur und Politik eingehend

bespricht und freimüthig beurtheilt. Seine vielseitige Produktion bewegt sich vorzüglich auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie und der Religion. Seine letzte Schrift über „die sypnoptischen Evangelien“ enthält ein ganzes religiöses Programm; er findet das Wesen des Christenthums und den Grund seiner Ueberlegenheit über den heidnischen Polytheismus, hebräischen Monotheismus und orientalischen Pantheismus darin, dass es die Einwohnung des Göttlichen im Menschlichen, die ursprüngliche virtuelle Einheit beider und damit die Möglichkeit der praktischen Verwirklichung dieser Einheit zum Bewusstsein brachte. Da die christliche Dogmatik die systematische Entwicklung dieser fundamentalen christlichen Offenbarung enthält, so darf sie nach Mariano nicht, unter dem Vorwand, dass sie eine aus dem Hellenismus importirte fremde Waare sei, ausgestossen und mit einem blossen moralischen Christenthum vertauscht werden. Mariano ist vielmehr überzeugt und sucht in seinem Buche zu zeigen, dass der Keim der wesentlichsten christlichen Dogmen schon im Evangelium zu finden sei, und dass diese also für ein echtes Produkt des Geistes Jesu zu halten seien. Natürlich ist dieser dogmatische Konservatismus nicht mit blindgläubigem Traditionalismus zu verwechseln, denn er setzt doch immer die kritische Unterscheidung zwischen der buchstäblichen Form und dem tieferen, philosophisch zu deutenden Kern der Dogmen voraus.

Eine eigenthümliche, ausserhalb seiner engsten Heimath wenig bekannte Erscheinung stellt die Philosophie Cerotti's dar. Er war von der Schule Hegel's ausgegangen und hatte in seinem Buch über den logischen Grund des Alls die Welt als die Verwirklichung des göttlichen Logos zu begreifen gesucht. Ohne den Grundgedanken dieser Philosophie aufzugeben, gab er ihr doch in den letzten Jahren seines Lebens eine eigenthümliche, an die Mystik des Neuplatonismus oder auch des indischen Pantheismus erinnernde Wendung. Das Absolute, so lehrte er, ist zwar Bewusstsein, aber es ist ein über alle Gegensätze endlicher Beziehungen erhabenes, daher völlig unbestimmbares Bewusstsein, ein Mysterium, das nur im religiösen Gefühl zu erfassen ist. Die Welt ist die Erscheinung des Absoluten, das in unserem Bewusstsein in die doch nur scheinbare Form des getheilten, gegensätzlichen Seins eingeht. Das die Welt betrachtende Ich ist von seinem Objekt nicht real verschieden, sondern beide sind nur Phäno-

mene desselben einen Bewusstseins, das im Ich sichselbst betrachtet. Daher sagte Ceretti, der Traum sei die positivste Wirklichkeit und der allein besitze die Wirklichkeit, der wisse, dass er sie träume. Die absolute Weisheit sei die absolute Gleichgültigkeit; man müsse die geistigen Aktionen und Reaktionen betrachten, als ob sie nicht für uns wären. Das Uebel entstehe nur aus dem Gegensatz des getheilten Bewusstseins; erhebe man sich über dieses zu dem absoluten Bewusstsein, in welchem die zeitlichen Iche wie bestimmte Gedanken in dem bestimmenden Gedanken kommen und gehen, so höre alle Möglichkeit des Positiven und Negativen und damit auch der Lust und des Schmerzes auf. — Durch diese, ebenso erhabene wie einseitige, pantheistische Mystik scheint Ceretti für sichselbst unter hoffnungslosem Siechthum den Frieden des Nirwana gefunden zu haben.

Die idealistische Religionsphilosophie hat sich auch in Italien wie überall der Angriffe von entgegengesetzten Seiten zu erwehren: vom atheistischen und vom kirchlich-traditionalistischen Positivismus. Franchi steht auf dem Boden des Comte'schen Positivismus, der alles Wissen auf die Erscheinungen in Raum und Zeit beschränkt und jede Frage nach dem Woher und Wozu derselben, allermeist die nach einem letzten oder absoluten Prinzip verbietet. In seiner Schrift über die „Religion des 19. Jahrhunderts“ (1853) beschreibt er das religiöse Gefühl als Gefühl des Unendlichen d. h. des Ideales, welches seine Realität in der Menschheit habe; der Glaube an den unbegrenzten Fortschritt der Menschheit soll den Gottesglauben in Zukunft ersetzen.

Das Gegentheil zu diesem atheistischen bildet der religiöse Positivismus, unter welchem sich eine evangelische und eine katholische Richtung unterscheiden lässt. Beiden gemeinsam ist die Bekämpfung der Philosophie und des unabhängigen Denkens in religiösen Dingen zu Gunsten des Glaubens an die geoffenbarte Wahrheit. Mazzarella („Kritik der Wissenschaft“ 1860), Conti („Kriterien der Philosophie oder Evidenz, Liebe und Glaube“ 1858) und Ventura („Die katholische und die philosophische Vernunft, Ursprung der Ideen, Wahre und falsche Philosophie“ u. a.) haben sich zur Aufgabe gesetzt, die Unfähigkeit der Vernunft zur positiven Erkenntniss übersinnlicher

Objekte und höchster Ideale kritisch zu erweisen, um daraus die Nothwendigkeit der Unterwerfung der Vernunft unter die positive Offenbarung zu erschliessen. Unter letzterer verstand Mazzarella die biblische Lehre, Conti aber und Ventura die katholisch-dogmatische Tradition, insbesondere die Thomistische Theologie.

Als wirksamste Schutzwehr gegen die Versuche, auf skeptischer Grundlage das Gebäude des traditionellen Dogmatismus zu errichten, hat sich sonst überall die exakte historische Kritik erwiesen. Diese Waffe, die dem blinden Autoritätsglauben den nachhaltigsten Abbruch thut, ist in Italien noch wenig verbreitet. Der Grund dafür dürfte theils in der mehr ästhetischen als kritischen Anlage des Volksgeistes, theils aber und besonders in der kirchlichen Erziehung zu suchen sein. Die Bibel hat für das katholische Volk jedes Interesse verloren: ihre Bücher werden als Reliquien betrachtet, die in heiliger Arche aufbewahrt sind, zu der allein der Priester den Schlüssel hat; oder als übermenschliche und völlig unverständliche Dokumente, oder endlich als eine Sammlung von Fabeln und Legenden ohne Werth und Bedeutung. Dass das Christenthum studiert werden müsse, und zwar nicht in St. Thomas und in den Dekreten des Tridentiner Concils oder in Rosmini, sondern ganz einfach im Evangelium, das ist ein der katholischen Welt ganz fremder Gedanke, und zwar ebenso der Partei der Rechten als der der Linken. Daher das ungeheure Erstaunen und Aergerniss, welches Ernst Renan's Vie de Jésus in der ganzen katholischen Welt erregte: sie fühlte, dass von dieser historischen Behandlung der heiligen Texte die ernsteste Gefahr für die Orthodoxie drohe. Allein die Gleichgültigkeit für die historischen Probleme des Christenthums war in Italien schon zu tief eingewurzelt, als dass die durch Renan's Werk hervorgebrachte Bewegung tiefere Spuren hätte zurücklassen können; von dem neuen Weg, der sich hier vor ihm aufthat, wandte sich das italienische Volk schnell wieder ab und folgte seiner alten Strasse. Dennoch gibt es einige interessante Ausnahmen. Castelli schrieb verdienstliche Bücher über das alte Testament und die Geschichte Israels. B. Labanca schrieb eine Geschichte des Urchristenthums in kritischem Geist und mit der Abzweckung auf ein dogmenfreies moralisches Christenthum. Von R. Mariano's Buch über die synoptischen Evangelien, welches eine entgegengesetzte Tendenz verfolgt, war schon oben die Rede. R. Bonghi, der be-

wundernswürdige Uebersetzer und Commentator des Plato, hat ein Leben Jesu veröffentlicht, in welchem allerdings die Wissenschaft Compromisse mit dem Glauben und der Poesie eingeht. Als kompetente Kenner der streng wissenschaftlichen Kritik auf neutestamentlichem Gebiet haben sich Alex. Chiappelli und Gaetano Negri einen allgemein anerkannten Ruf erworben.

E) Die Religionsphilosophie in den Niederlanden.

Um die Mitte dieses Jahrhunderts drehte sich die niederländische Religionsphilosophie um den Streit gegen den Supranaturalismus, den Oosterzee, Opzoomer, A. Pierson, Chantepie de la Saussaye u. A. führten. Man suchte die Wahrheit der Religion im Allgemeinen und der christlichen insbesondere unabhängig von übernatürlicher Offenbarung und historischen Thatsachen zu beweisen. Aus dem Menschen selbst sollte die religiöse Wahrheit erklärt werden. Aber man war anfangs noch zu sehr befangen im traditionellen Autoritätsglauben. Die „Gröninger Schule“, die sich eine Zeit lang sehr verdient gemacht hatte durch ihre antidogmatische und praktisch-religiöse Richtung, starb allmälig ab aus Mangel an dogmatischer Tiefe und Unfähigkeit, der stetig vordringenden Evangelienkritik Widerstand zu leisten. Die „ethisch-irenische Richtung“, die die psychologische Methode treuer festhielt, ist durch hervorragende Gelehrte vertreten, die die Religionsgeschichte frei untersuchen, an den biblischen Schriften sprachliche und historische Kritik üben und die Religion selbst zu einer Sache des Herzens machen wollen, aber doch den Weg zu einer völlig freien Betrachtung sichselbst abschneiden durch ihre Voraussetzung, dass im Wunderglauben der Gemeinde das oberste Kriterium der religiösen Wahrheit zu suchen sei. Wir können hier von ihnen absehen und uns auf die Religionsphilosophen der letzten Jahrzehnte beschränken, welche das antisupranaturalistische Prinzip konsequent durchführten.

„Empirie der einzige Weg zum Wissen!“ von diesem Satz gieng der Utrechter Professor Opzoomer aus in seinem Buch: „Der Weg

der Wissenschaft. Handbuch der Logik“ (1851). Die metaphysische Spekulation hält er für ebenso unhaltbar wie den blinden Autoritätsglauben, den leeren Idealismus und Kriticismus. Nur die Empirie, die aus Thatsachen die theoretische Betrachtung ableitet, gibt subjektive Gewissheit. Nach dieser Methode muss in der Religion vor allem der rein menschliche Charakter vorantreten und der Dualismus von Gott und Welt muss einem monistischen Glauben weichen. Die Grundlage und letzte Quelle unserer Erkenntniss der Religion ist das religiöse Gefühl; je reiner und tiefer dieses ist, desto höher steht die Religionslehre, die Gottes Wesen natürlich nur in Beziehung zum Menschen und zur Welt zu beschreiben sucht. Da dieses Gefühl nach Opzoomer dem Menschen nur auf einer gewissen Stufe seiner Entwicklung eigen ist, so ists ein hoffnungsloser Versuch der Apologetik, die Religion durch Vernunftgründe Jemandem aufdringen zu wollen. Die wahre Apologetik ist die Pädagogik, die den Menschen zu dem Standpunkt der Entwicklung erzieht, wo das religiöse Gefühl von selbst erscheint. Der mächtige Eindruck, den Opzoomer machte, ist wohl vorzüglich seinem Bestreben zuzuschreiben, die naturwissenschaftliche Methode auch auf die Erklärung der religiösen Erscheinungen zu übertragen. Von da an blieb die empirische Methode, wie auch immer modificirt, bei den Niederländern herrschend.

Doch — so frug Scholten — was ist Empirie ohne philosophische Spekulation? was Analyse ohne Synthese? was religiöses Gefühl ohne Vorstellung und Dogma? Scholten gieng aus von der Hegel'schen Philosophie. Die menschliche Vernunft kommt zu objektiver Erkenntniss des Alls, weil das All die logische Entfaltung der Idee ist, die in der menschlichen Vernunft aufgeschlossen ist und zum Bewusstsein kommt. Die Theologie ist die Erkenntniss Gottes, sofern er sich in der Natur, in der Geschichte und im Menschen offenbart. Aber seine Offenbarung ist nicht äussere φανέρωσις, sondern innere ἀποκάλυψις, immer völligere Wegnahme der sinnlichen Hüllen der Wahrheit. Jesus Christus ist der ideale Mensch und das Christenthum die reinste Offenbarung Gottes als des absoluten geistigen und sittlichen Wesens. Der Mensch ist ein sittliches Wesen, in dessen Geist der zwecksetzende Gedanke Gottes zum Bewusstsein kommt. Dieser Zweckgedanke Gottes ist der Sieg seines Sittengesetzes. Darin besteht sein Wesen und also seine Ehre, deren Verherrlichung der

Zweck der Schöpfung ist. Da nun Gottes Ehre und des Menschen Bestimmung zusammenfällt, so bleibt kein Raum für den Dualismus: Mensch und Gott, also auch nicht für das liberum arbitrium des Menschen. Der Mensch ist durch sein eigenes sittliches Wesen determinirt; er ist frei insofern, als er vermöge der Herrschaft Gottes in ihm seiner Bestimmung völlig zu entsprechen vermag. Sein Schuldgefühl ist Trauer über seinen Zustand, solange er noch nicht mit innerer Zustimmung der durch den heiligen Geist in ihn gelegten Idee seines Wesens entspricht. — Diese an die Prinzipien der reformirten Kirche anknüpfende Lehre hat Scholten in den Büchern über „Geschichte der Religion und der Philosophie“ und „Der freie Wille“ und „Die Lehre der reformirten Kirche“ mit solcher religiösen Wärme vorgetragen, dass sie einen nachhaltigen Eindruck gemacht hat.

Hatte Scholten die empirische Methode Opzoomer's für ungenügend erklärt ohne die synthetische Spekulation über das Wesen Gottes und des Menschen, so wollte Hoekstra der empirischen Methode zwar nicht untreu werden, aber erklärte sie für unfähig, zur religiösen Sicherheit für sich allein zu gelangen, wenn sie nicht ergänzt werde durch den Glauben an die Wahrheit der Ideale des Gemüthslebens. Er bezeichnet seinen Standpunkt als idealistischen Empirismus. Sein Grundgedanke ist: Aller Glaube an eine übersinnliche Welt ruht auf dem Glauben an unser eigenes inneres Wesen, dessen wir uns aber nur mittelst unseres Leben in der Erfahrungswelt, also im Zusammenhang und nach Massgabe unserer Erfahrungen, bewusst werden können. Die Thatsachen der Erfahrung für sich allein sind nur der Stoff zum Aufbau der Erkenntniss; zur Idee einer übersinnlichen Welt wird dieser Stoff erst dadurch, dass der idealistische, aus unserem Geist stammende, Zweckbegriff darauf angewandt wird, oder dass man bei der Deutung der Thatsachen ausgeht vom Glauben an die Wahrheit der Ideale, auf welche der menschliche Geist gerichtet ist. Der Schluss auf das Bestehen einer übersinnlichen Welt geschieht immer nach einer Regel, welche die Erfahrungswissenschaft nicht anwenden kann, nämlich dass man die Erscheinungen aus dem Gesichtspunkt des Zweckes betrachtet. Aller religiöse Glaube ruht wesentlich auf dem Glauben an Zwecke. Jeder Mensch ist von Natur Idealist. Religiöser Glaube, Glaube an Verwirklichung von Idealen ist eine Herzenssache. Der Glaube gibt subjektive Gewissheit. Durch geistliche Einkehr und geistlichen Kampf

kommen wir zum Begriff unseres wahren Selbst. Glaube ist also eine sittliche Gemüthsbeschaffenheit oder That, und Unglaube ist immer eine unsittliche That, sofern er Leugnung einer übersinnlichen Welt ist. Wahr kann nur die Weltbetrachtung sein, die unserem inneren Wesen entspricht. Dass der Mensch blosses Produkt der organisirenden Naturkraft sei, ist darum nicht anzunehmen, weil er Bedürfnisse hat, die die Welt der Erfahrung nicht befriedigen kann. Nur dann kann der Mensch in Uebereinstimmung mit dem Weltganzen sich befinden, wenn dieses dem entspricht, was wir die übersinnliche Welt nennen. Der religiöse Glaube ist ein Postulat unseres inneren Menschen gegenüber solchen Lebenserfahrungen, die das Gefühl der Unbefriedigung mit der Wirklichkeit erwecken. Nicht das religiöse Gefühl (ein solches kennen wir erst, wenn wir schon religiöse Vorstellungen uns angeeignet haben), sondern das durch Lebenserfahrungen geweckte Nothgefühl ist einer der Faktoren des Entstehens des Glaubens an eine übersinnliche Weltordnung. Um zu ihm zu kommen, muss man ein reiches und seiner selbst bewusstes Gemüthsleben haben, ein Gefühl von allgemeinen Nöthen des Lebens, die unser Dasein bedrohen und ohne deren Aufhebung uns das Leben kein Leben mehr ist. Es ist das Erlösungsbedürfniss, was allem religiösen Glauben zu Grunde liegt. Die Entwicklung desselben vollzieht sich nach Hoekstra in den drei Stufen: 1. sinnlicher, 2. sinnlich-sittlicher oder gesetzlicher, 3. rein sittlicher oder geistiger Gottesglaube.

Nicht der Zeitordnung, aber der inhaltlichen Verwandtschaft wegen findet hier die Religionsphilosophie des Leydener Professor Rauwenhoff ihre passendste Stelle. Die drei Grundgedanken der Kant'schen Religionsphilosophie: Dass das Uebersinnliche für uns Glaubensgegenstand ist, dass der Glaube an das Uebersinnliche nur gebaut werden kann auf das unbedingte Sittengesetz in uns, und dass der Glaube an die übersinnliche Welt als Postulat (nicht Hypothese) dieses Gesetzes zu gelten hat — diese drei Grundgedanken, sagt Rauwenhoff, müssen verbunden werden durch das Bindemittel des Glaubens an uns selbst. Von den verschiedenen Werthbestimmungen, zu denen unsere Anlage uns drängt, flösst uns keine mehr Vertrauen ein als die welche unserem sittlichen Selbstbewusstsein entnommen ist. Wir müssen daher im Pflichtbegriff ein objektives Gesetz der Menschheit erkennen. Aus dem Pflichtbegriff ergibt sich aber das

Postulat des Glaubens an eine solche Beschaffenheit der Welt, dass dieses Gesetz darin herrschen kann. Ein Grundzug aller Religionen ist, dass die religiösen Pflichten und Lehren als mit übermenschlicher Autorität bekleidet erscheinen. Die Religion bleibt immer, wie auch durch mancherlei Einflüsse modificirt, der Glaube an eine persönliche Beziehung zu einer bestimmten übersinnlichen Macht nebst dem davon untrennbaren Begriff der Verpflichtung gegen diese Macht. Die Frage des Frommen war immer nicht die: gibt es einen Gott? sondern die: ist er mein Gott? Der Glaube an die übersinnliche Macht und das Pflichtbewusstsein sind die zwei Wurzeln der Religion. Das Pflichtbewusstsein ist die Form, worin das Entwicklungsgesetz unseres Wesens sich kundgibt; aber dass es sich in dieser (imperativen) Form kundgibt, beweist zugleich, dass seine Erfüllung sich nicht in der Weise vollziehen kann, wie der sinnliche Organismus sich entwickelt, nämlich durch blinde Wirksamkeit von Naturkräften. Ganz anders bildet sich die geistige Persönlichkeit, die ihre Autorität erkennt und mit bewusster Wahl ihr Achtung zollt. Was sie gebietet, kann in uns nur zu Stande kommen als das von uns selbst Gewollte, die geforderte Vollkommenheit ist nur zu erreichen durch Selbstvervollkommnung. Was es auch sein möge, das uns als Pflicht erscheint, der sittliche Charakter unserer Handlungsweise wird immer bestimmt durch ihr Verhältniss zu unserem Pflichtbegriff. Hierbei wird das Bedenken grundlos, dass der Pflichtbegriff als ein bloss formales Vermögen ohne Zusammenhang mit Denken und Gefühl gedacht würde, wobei dann nicht zu begreifen wäre, wie er, mit einer bestimmten Weltanschauung in Berührung gekommen, zur Entstehung der Religion habe führen können. Der Pflichtbegriff ist ein verlässliches Werthurtheil über die objektive Wirklichkeit, die so beschaffen sein muss, dass das Gesetz unserer sittlichen Entwicklung darin befolgt werden kann. Rauwenhoff ist der Ueberzeugung, dass man unbedenklich den Glauben an eine sittliche Weltordnung Religion nennen könne, da sich geschichtlich das Wesen aller Religion auf diesen Glauben zurückführen lasse. Er will das Gebiet der Religion in der Art begrenzen: Jede Weltanschauung, die nicht durch den Glauben an eine sittliche Weltordnung beherrscht wird, fällt ausserhalb der Religion, dagegen gehört die Erkenntniss vom Dasein eines Gottes sowenig zum Wesen des religiösen Glaubens, dass das

Fehlen von jenem keineswegs das Fehlen von diesem einschliesst. — Wie lässt sich nun aber dieser religiöse Glaube oder Glaube an eine sittliche Weltordnung für das Denken rechtfertigen? Durch den Beweis der Uebereinstimmung der Wissenschaft mit der religiösen Voraussetzung der Finalität. Der religiöse Monotheismus, aus der Gemüthserfahrung vom absoluten Werth des Sittlichen entsprungen, darf, um gesichert zu sein, nicht auf unüberwindliche Schwierigkeiten in der wissenschaftlichen Weltanschauung stossen. Die Frage der Teleologie geht nicht auf den letzten Zweck alles Wirklichen, sondern nur darauf, ob das organische Leben sich erklären lasse ohne Annahme einer causa finalis? Als religiöse Menschen haben wir eine Voraussetzung hinsichtlich des Zusammenhangs der Erscheinungen, die für uns zwar feststeht unabhängig von dem, was die Naturwissenschaften uns lehren können, für deren Bestätigung es aber von Wichtigkeit wäre, dass die teleologische Weltanschauung durch die Nachweisung der Zweckursächlichkeit in der Welt gestützt werden könnte. — Kurz zusammenfassen lässt sich Rauwenhoff's System*) so: Um das Wesen der Religion zu erkennen, muss man ihre Erscheinungen nicht in ihrer primitivsten Form, sondern in ihrer schon ausgewachsenen Gestalt in Betracht ziehen. Dann kommt man zu der Annahme, dass Ehrfurcht ein wesentlicher und bleibender Bestandtheil darin ist. Ehrfurcht vor übersinnlichen Mächten wird natürlich zur Vorstellung der Verpflichtung gegen die Gebote dieser Macht. Nun wirken zur Entwicklung der Religion zweierlei Faktoren zusammen: die Entwicklung der Naturwissenschaft und die der Sittlichkeit. Die letztere führt zur Entdeckung des unbedingten Pflichtbegriffs als der Form des Gesetzes unserer Entwicklung. Dieses Gesetz ist die fortwährende Kritik unserer Wirklichkeit und ihr Ziel ist unsere Selbstvervollkommnung. Diese unsere eigene Gemüthserfahrung wird bestätigt durch die Lehre der Naturwissenschaft vom allgemeinen Gelten der Zweckursachen. Die Wissenschaft bestreitet also nicht, sondern befördert den Glauben an eine sittliche Weltordnung d. h. an eine solche Welt, in welcher der Gehorsam gegen die unbedingte Pflicht möglich ist. Im Uebrigen sind die religiösen Vorstellungen von Gott Produkte der dichterischen Einbildungskraft.

*) Vgl. auch meine Besprechung desselben in Jahrbücher f. prot. Theol. 1889, I.

Das Buch von Rauwenhoff hätte nicht geschrieben werden können ohne die ihm vorangehenden (in Essays von Zeitschriften zerstreuten) Arbeiten von Dr. Ph. R. Hugenholtz. Auch er sieht zwar in den Vorstellungen von Gott, als solchen, die Produkte des philosophischen Nachdenkens über das religiöse Verhältniss und der dichterischen Einkleidung desselben in Bilder, aber zu seinem Vortheil unterscheidet er sich von Rauwenhoff darin, dass ihm Gott nicht eins ist mit unserer Vorstellung, sondern die lebendige Thätigkeit, die immer und überall das Gute wirkt, die „heilige Allmacht“, die den gesammten Zusammenhang, in welchem die menschliche Entwicklung einbegriffen ist, vollständig beherrscht. Diese heilige Allmacht ist auch nach Hugenholtz ein Postulat unseres Pflichtbegriffs. Während aber Rauwenhoff diesen Pflichtbegriff als ein blosses formales Gesetz in unserem Inneren auffasst und daher nur zum Postulat einer „Ordnung“ kommt, worin dieses Gesetz herrschen könne und solle, so beruht nach Hugenholtz die Unbedingtheit der Pflicht darauf, dass wir uns durch unsere sittliche Anlage selbst, durch die unbegränzte Achtung, welche die Forderung sittlicher Vollkommenheit uns einflösst, schlechthin gebunden fühlen ihr zu gehorchen. Die Ehrfurcht (ontzag), die auf jeder Stufe der religiösen Entwicklung vor der sittlichen Forderung gefühlt wird, setzt voraus die unbedingte Autorität (gezag) der Forderung sittlicher Vollkommenheit. Darum ist nach Hugenholtz das religiöse Postulat nicht eine Ordnung, sondern eine Macht, die in uns und durch uns alles zum Guten wirkt. Das sittlich Gute erkennen ist nichts anderes als die tiefste Forderung unserer eigenen Anlage erkennen, daher macht sich das sittliche Ideal nicht bloss als sittliches Gesetz, sondern zugleich als mächtiges Motiv geltend, ein Motiv, das wir (wenigstens bei weiterer Entwicklung) als heiligen Drang der Hingebung, der Liebe empfinden. Den höchsten Rang nimmt die religiöse Andacht ein, nicht bloss als die Ehrfurcht, womit sie anfängt und woraus das ganze sittlich-religiöse Streben sich entwickelt, sondern auch und vor allem als die wachsende Theilnahme an dem Objekt der Ehrfurcht, nämlich als die herzliche Begeisterung, mit der man sichselbst und sein Eigenthum an die gemeinschaftliche Aufgabe und das gemeinschaftliche Heil hingibt. So bleibt es dabei: „Die Liebe ist das Grösste“, wenn auch nicht zu vergessen ist, dass die heilige Liebe stets getragen ist von dem ehrfürchtigen Glauben

und Hoffen. Das Göttliche in uns kann uns doch nur das Unterpfand sein einer unendlichen Geisteskraft, deren wir uns, je mehr wir aus ihr empfangen, desto mehr bewusst werden als der unerschöpflichen Quelle und des immer höher sich erhebenden Zieles unseres eigenen geistigen Lebens. Schon beim Werden und der Entwicklung der Religion muss also das entscheidende Gewicht dem sittlichen Bewusstsein des Menschen zugeschrieben werden. Von da stammt die Ehrfurcht vor Ahnen und übersinnlichen Mächten, die Pietät und Unterwerfung unter die Macht, von der die im eigenen Selbst entdeckte Forderung der sittlichen Entwicklung ihre unbedingte Heiligkeit empfängt. In diesem Sinn postulirt unser Pflichtbewusstsein unmittelbar eine heilige „Allmacht“, weil das Sittliche als das Höchste zuletzt auch Alles beherrschen soll. Damit erhält das Pflichtbewusstsein eine ontologische Bedeutung, einen absoluten Grund seiner praktischen Forderungen.

Diesen innigen Verband von Sittlichkeit und Religion wieder in den Vordergrund zu stellen, den Quell der Religion in sittlichen Bedürfnissen zu suchen, ihr Wesen als Befreiung und Vertiefung des Sittlichen im Menschen zu bestimmen, das ist das Verdienst der sogenannten „ethischen Richtung“, die den Spuren Hoekstra's folgt. Nach ihr ist nur das sittlich Vollkommene das Anbetungswürdige, das Göttliche. Nicht das sittliche Ideal, sondern der Drang nach dem sittlichen Ideal ist Gott. Man begann schon von einer atheistischen Nuance unter den Theologen zu sprechen, von einer Religion ohne Gott oder doch ohne Metaphysik. Die Methode von Scholten, der von der Idee der Alles umfassenden vernünftigen und heiligen Ursache der Welt ausgieng, schien ganz und gar vergessen und unbrauchbar geworden zu sein. An Stelle seines philosophischen und religiösen Monismus trat ein unphilosophischer, aber die Gemüthsmenschen befriedigender Dualismus in den Vordergrund. Unzweifelhaft geschah diess unter dem Einfluss des Pessimismus Schopenhauer's und von Hartmann's, deren Klagen über die Unvollkommenheit der Schöpfung es unmöglich zu machen schienen, ihren Schöpfer als ein vernunft- und liebevolles, heiliges Wesen zu verehren. Je mehr man sich von jeder Weltanschauung losmachte, desto fester klammerte man sich an das Vertrauen auf den Drang nach dem sittlichen Ideal, das in uns liegt. Unter den Vorkämpfern dieser Richtung stand besonders

Dr. Bruining. Um zu zeigen, dass er bei dieser Denkweise doch innerhalb der religiösen Linie bleibe, suchte er zu beweisen, dass man zu allen Zeiten unterschieden habe zwischen den übersinnlichen Mächten, denen man die Entstehung der Dinge zuschrieb, ohne sie zu verehren, und den Göttern, die zu den menschlichen Angelegenheiten in Beziehung standen und mit denen man sich in ein religiöses Verhältniss setzte, indem man ihnen Dankbarkeit und Verehrung erwies.

Weder die „Ethisch-Kritischen“ (wie sie genannt werden) noch Rauwenhoff noch Hugenholtz konnten eine Persönlichkeit wie Professor J. de Bussy befriedigen. Als Schüler Hoekstra's gieng er, wie dieser, aus von dem Glauben an die Würde und Wahrheit unseres inneren Wesens. In seinem „Ethischen Idealismus“, worin schon die Grundgedanken seiner späteren Schriften ausgesprochen waren, schrieb er: Der Werth einer Anschauung liegt nicht im Objekt, sondern im Subjekt. Er verkennt nicht, dass der religiöse Mensch sich eine eigene Weltanschauung bildet, aber er leugnet, dass diese Weltanschauung uns zu irgendwelcher objektiven Wahrheit hinsichtlich der Einrichtung der Welt verhelfen könne; sie sagt uns nichts über die Welt, sondern nur über ihren Betrachter. Daher ist die Aufgabe der modernen Religionswissenschaft nur die Analyse des religiösen Menschen, der in seinen Vorstellungen die Thatsachen seines Gemüthslebens offenbart. Das Bewusstsein von Sünde, sittlicher Schwäche, der Trieb nach Selbstvervollkommnung werden von ihm übersetzt in die Vorstellung des heiligen, liebevollen, zur Liebe treibenden Gottes. Kommt die Wissenschaft auf ihrem Wege zu einer Erklärung der Erscheinungen, die keinen Raum zu lassen scheint für die Würde der Persönlichkeit, dann nehmen wir sie nicht an mit dem Verstand, während wir gläubig bleiben mit dem Gemüth, sondern dann erklären wir den Verstand für unberechtigt, über die edelsten Erscheinungen des Lebens abzuurtheilen. — Der Mensch, sagt Bruining, ist sittlich, sofern er religiös ist. Sein sittliches Wesen, sein Drang nach Hingebung ist nur erklärlich aus dem heiligen Gott, den er sucht. „Die wahre Lebensauffassung kann nur von dem gefunden werden, der sich bewusst ist, dass es keinen höheren Gegensatz gibt, als der im Menschenherzen sich findet. Nur in unserem Herzen ist Zwiespalt, denn nichts steht Gott gegenüber als die Sünde, und wo anders ist Sünde als in

unserem Innern?“ Wenn Einer, so macht de Bussy Ernst mit dem Persönlichen in der Religion; sie ist für ihn sittliches Lebensprinzip, Grund des Charakters.

Unter den zahlreichen niederländischen Gelehrten, die sich um die Erforschung der Geschichte der Religion verdient gemacht haben, sind hervorzuheben A. Kuenen, der Meister der alttestamentlichen Kritik und Geschichtsschreibung, Tiele und Chantepie de la Saussaye, beide Verfasser von werthvollen Handbüchern der allgemeinen Religionsgeschichte; Graf Goblet d'Alviella, Professor in Brüssel, dessen Hibbert-Vorträge über die Geschichte des Gottesglaubens zum Werthvollsten gehören, was hierüber geschrieben worden ist.

F) Die Religionsphilosophie in Skandinavien.

Dänemark.

Im Anfang des Jahrhunderts herrschte an der Kopenhagener Universität ein ziemlich flacher Rationalismus, der sich von da aus über die jüngere Geistlichkeit in Dänemark, zum Theil auch in Norwegen, verbreitete, jedoch ohne tief in das niedere Volk einzudringen. Dem traten vorzugsweise Mynster und Grundtvig entgegen, deren Richtung mit der deutschen Romantik nahe verwandt war. Grundtvig hat später eine theologische Ansicht entwickelt, die eine grosse Bewegung mit noch dauernder Nachwirkung veranlasste, und die nicht ohne religionsphilosophisches Interesse ist. Philosoph war Gr. freilich nicht und wollte es noch weniger sein; ja er war nicht weit davon entfernt, in seiner heftigen Sprache Alles, was Philosophie hiess, als des Teufels Werk anzusehen. Im Wesentlichen war er Dichter und seine Ansicht eine ästhetisch-poetische. So schwärmte er für das Unmittelbare, Ursprüngliche und Volksthümliche, und hielt besonders die griechische und die altnordische Mythologie hoch in Ehren, während er das Römerthum, das er als eine abgeleitete und Zweiterhandkultur betrachtete, auch zum Theil das deutsche Wesen, insbesondere die deutsche

Wissenschaft gründlich hasste. Das Christenthum wollte er auf die allereinfachste Form zurückführen, die er im „apostolischen Symbolum“ zu finden glaubte, das nach seiner Meinung von Christus selbst herstammt. Neuerdings hat die von Grundtvig gebildete Partei den religiösen Charakter bei Seite gesetzt und ist zu einer politisch-liberalen Partei geworden.

Die Hegel'sche Philosophie wurde in Dänemark durch den berühmten Dichter G. L. Heiberg eingeführt, der aber neben seiner epochemachenden lyrischen und dramatischen Dichtung hauptsächlich als Aesthetiker und Kritiker wirkte und auf diesem Gebiete Hegel'sche Prinzipien zu verwerthen suchte. Doch hat er auch eine spekulative Logik, eine freie und in mehreren Punkten abweichende Nachbildung der Hegel'schen, geschrieben. Zur Religionsphilosophie hat er nur einzelne „spekulative“ Gedichte (wie „Der Protestantismus in der Natur“, „Eine Seele nach dem Tode“) beigesteuert, welche eine der sogenannten rechten Hegel'schen Seite am nächsten liegende Denkart verrathen.

Heiberg's Freund Martensen, zuerst Professor der Theologie, nachher Bischof († 1884), war ursprünglich von Hegel beeinflusst, wich aber später mehr und mehr in praktisch-populärer, zum Theil mystischer Richtung ab, wie seine Arbeiten über Meister Eckhart und Jacob Böhme bezeugen. Seine „Christliche Dogmatik“ und „Christliche Ethik“ (wo hinter dem schönen und geistreichen Vortrag das spekulative Element mehr und mehr zurücktritt) haben allgemeinen Beifall gewonnen und grossen Einfluss gehabt, sind auch ins Deutsche übersetzt worden.

In den vierziger Jahren begegnet uns Sören Kierkegaard's höchst eigenthümliche, geniale Gestalt († 1855). Auch er war ursprünglich mit der Hegel'schen Philosophie vertraut, hörte aber in Berlin Schelling seine „positive Philosophie“ vortragen, welche ihn anfangs anzog, bald aber nicht mehr befriedigte. Mit Schelling tadelte er bei Hegel den abstrakten Logismus, das abgezogene System der Begriffe, und suchte vor Allem ein Wirkliches, wie Schelling sagte, ein Actu-Existirendes. Er sah aber bald ein, dass Schelling, selbst wenn er die Wirklichkeit doppelt unterstrich und vom Actu-actu-existirenden redete, doch nicht aus dem Begriffe der Wirklichkeit herauskam und nur ein neues System auf das alte aufpfropfte.

Kierkegaard wollte aber um jeden Preis aus dem System, dem Begriffe, heraus. Nicht der Begriff und das Allgemeine, sondern das Einzelne oder vielmehr der Einzelne, nicht das Denken der Existenz, sondern der existirende Denker lag ihm am Herzen. Man könnte ihm nun zwar entgegenhalten, dass es ihm eben so, wie Schelling, gieng, dass nämlich, wie sehr er auch das Existirende und das Einzelne betonte, das, wovon er redete, und allein reden konnte, immerhin doch nur der Begriff und das Allgemeine der Existirenden und der Einzelnen war — wie überhaupt das menschliche Denken und die menschliche Sprache, auch wenn sie das Einzelne, das Hier und das Jetzt gewissermassen meinen, doch nur das Allgemeine aussprechen können. Von dieser Schwierigkeit hatte K. selbst ein Gefühl und wollte sich derselben dadurch entziehen, dass er durchgängig behauptete, nur indirekt zu reden; die Wahrheit sei, als subjektiv, nicht direkt mittheilbar, denn mittheilen lasse sich immer nur das Objektive und Allgemeine. Darum schrieb er auch nie unter eigenem Namen und gleichsam in eigener Person, sondern stets unter Maske und fingirten Namen, wie Victor Eremita, Hilarius Buchbinder, Johannes Clemaeus u. dgl. Diese Personen der Phantasie stellten sich zwischen den Verfasser und den Leser als Mittel ein; die unter ihren Namen erscheinenden Betrachtungen sollten nicht als vom Verfasser mitgetheilte Wahrheit, sondern nur mittelbar als fermenta cognitionis (um einen Baader'schen Ausdruck zu gebrauchen) gelten; der Leser, welchen K. sich stets nur als einen einzelnen vorstellte, sollte daraus nur in und für sich die Wahrheit ausziehen, welche dann sein und des Verfassers Geheimniss bleibe. Das Alles mündet nun bei Kierkegaard in das religiöse Verhältniss ein. Diess Verhältniss war ihm ein durchaus und ausschliesslich individuelles und subjektives. Der religiöse Mensch habe nur mit sich und seinem Gotte zu thun; die Sorge um seine Seligkeit sei ihm Alles und lasse alles andere Sorgen und Denken als gleichgültig zurücktreten. Die Frage: „Wie soll ich selig werden?" muss mich so ausschliesslich beschäftigen, dass sie mir nicht Musse übrig lässt, mich um Andres, um etwas Objektives zu bekümmern. Nun gibt das Christenthum auf jene Frage die Antwort: „Durch Glauben"; und davon ist auch K. überzeugt. Im Begriffe des Glaubens scheint aber zu liegen, dass man etwas als wahr annehme; es gibt also christliche

Wahrheiten, die man — selbst wenn sie wunderbar und der Vernunft widersprechend scheinen — sich im Glauben aneignen muss. Da aber andererseits nur „die Subjektivität die Wahrheit ist“, so entsteht hier eine Schwierigkeit. Man könnte einen Augenblick wähnen, Kierkegaard denke, wie der platonische Sokrates (im Phädros), der die Wunder und Ungeheuer der populären Religion dahingestelltsein lässt und nicht Zeit hat sich damit zu befassen, weil er ausschliesslich um sich bekümmert ist, ob er selbst etwa ein wunderliches Ungeheuer sei, oder nicht. So ists aber bei K. nicht gemeint. Sein Glaube ist gar nicht naiv über Schwierigkeiten und Widersprüche hinwegeilend. Im Gegentheil: die Schwierigkeiten und Widersprüche sind gerade Lebensbedingungen des Glaubens selbst, ohne welche dieser nicht als Glaube sich bethätigen und wahrhaft existiren kann. Die sogenannten christlichen Wahrheiten, an die geglaubt werden soll, enthalten Wunder, die allen Verstand nicht bloss übersteigen, sondern ihm geradezu widersprechen — insbesondere das grösste aller Wunder, dass Gott, der Unendliche, in endlicher, menschlicher Gestalt erschienen und als Mensch gestorben sei. Das sei offenbar widersprechend, und alle Vernunft und Wissenschaft müsse es als unmöglich, als ein vollständiges Paradoxon verwerfen. Aber man wähne nun nicht, K. wolle deswegen Vernunft und Wissenschaft im Interesse des Glaubens beseitigen. Die Vernunftwissenschaft soll eben da sein, um jenen Widerspruch gründlich zu enthüllen, das Bewusstsein vom Paradoxon als solchem zu verschärfen und dadurch dem Glauben den nothwendigen Gegenstoss zu bereiten, an dem er sich abarbeiten und messen solle. Nur das Paradoxe und als solches Gewusste zu glauben, ist wirklicher, starker, lebendiger Glaube; was sich nicht widerspricht, das Wahrscheinliche, was man eigentlich wissen könnte, anzunehmen, ist jedenfalls nur ein matter Glaube, der den Namen nicht verdient und am allerwenigsten selig machen kann. Es ist K. Ernst mit dem tertullianischen Credo quia absurdum est; er bezeichnet selbst die christliche Wahrheit als „das Absurde“, und der seligmachende Glaube ist ihm eine unendlich gespannte Leidenschaft, mit welcher man das Widersprechendste zusammenhalten, eigentlich das Unglaublichste glauben soll. Er bezeichnet es daher auch als „unendlich schwer, Christ zu werden“, und sollte vielleicht richtiger sagen, dass es auf jene Weise unmöglich ist; der Glaube wird so ein noch grösseres

Paradoxon als der Gedanke von der Menschwerdung Gottes, der sein Gegenstand sein soll.

Diese Gedanken, die mit Geist und Geschmack ausgeführt sind, haben zu ihrer Zeit grosses Aufsehen gemacht, und mussten vielfach dazu beitragen, die Gewissen zur Selbstprüfung anzuspornen und einem matten, schläfrigen Massenchristenthum, einem gewohnheitsmässigen Nachsprechen einiger traditionellen Glaubenssätze entgegenzuwirken. Andererseits wird hier das Moment des subjektiven Glaubens so einseitig hervorgehoben und ins Ueberschwängliche, ja Unmögliche gesteigert, dass alles Objektive uns aus den Augen und aus der Seele verschwindet. Man wird in einen endlosen Reflexionswirbel, eine ewige Unruhe hineingebannt; denn jedesmal, wenn der Glaube eine Wahrheit ergreifen will, findet sich das wissenschaftliche Bewusstsein ein und zeigt jene Wahrheit als ein Blendwerk auf, um den Glauben zu einer immer mehr sich steigernden leidenschaftlichen Kraftanstrengung anzustacheln. Diese immer gesteigerte Spannung, diess Sichabarbeiten an einem unheilbaren Widerspruch kann am Ende der Menschengeist nicht aushalten, und das gespannte Wesen muss zuletzt bersten und zur Gleichgültigkeit zusammenbrechen. Denn wenn Alles nur auf die subjektive Glaubensenergie, mit welcher ein Widerspruch festgehalten wird, ankommt, und diese Subjektivität das einzige Wahre und Werthvolle ist, so wird der objektive Inhalt an sich gleichgiltig, wenn er nur als etwas Unmögliches, der Vernunft Widerstreitendes erscheint. Die subjektive Willkür kann sich, scheint es, auf einen beliebigen — nur recht unverdaulichen — Stoff werfen, um daran ihre Kraft zu üben und zu erproben, und so wird das Ganze doch zuletzt zu einem leeren Spiele. Wegen der abgezogenen, schroffen Subjektivität dieses Glaubens, kann natürlich von keinem Gemeindeglauben, von keiner Gemeinde oder Kirche die Rede sein. Kierkegaard hat für das Kirchliche, wie überhaupt für das Allgemein-Menschliche keinen Sinn; er hat immer nur das einzelne Subjekt vor Augen. Er will, dass der Einzelne sich gleichsam mit seinem Gott einschliesse und gegen alles Andere sich verschliesse. Diese ausschliessliche, fast fieberhafte Besorgniss um die eigene Seligkeit ist auch ethisch bedenklicher Art, eigentlich ein verfeinerter Egoismus. Wie dem auch sein mag: dieser auf die Spitze getriebene Subjektivismus wird zuletzt sich selbst auflösen. Erinnert man sich — was

übrigens Kierkegaard selbst zuweilen vergessen zu haben scheint —, dass die vorgetragene Lehre nur indirekt zu nehmen sei, und nicht endgültige Wahrheit, sondern nur experimentirende Ansichten, von welchen Verfasser und Leser sich zurückziehen oder über welche sie sich ironisch erheben sollen, enthalte: so wird ja der ganze Standpunkt dadurch untergraben und schwebt haltungslos in der Luft. Selbst die Behauptung von dem indirekten, ironischen Charakter der Mittheilung kann als indirekte, ironische Mittheilung genommen werden; diese Reflexion der Reflexion führt in die „schlechte Unendlichkeit" hinaus, und man weiss nicht mehr, woran man ist.

Dass die Ueberspannung der Glaubensenergie im Festhalten des schlechthin Unhaltbaren zuletzt, wie wir sagten, zusammenbrechen und die unvereinbaren Gegensätze sich trennen müssen, kommt zu klarer Erscheinung in Kierkegaard's Nachfolger, Rasmus Nielsen. Dieser vielseitig gelehrte, geistreiche und dialektisch gewandte Denker († 1884) hob, wie S. Kierkegaard, mit schneidiger Schärfe den unvereinbaren Gegensatz zwischen dem evangelischen Wunderglauben und dem modernen wissenschaftlichen Bewusstsein hervor und hielt allen scheinbaren Vereinigungsversuchen eine (wie er wohl dachte) zermalmende Kritik entgegen. Zwar wollte auch er weder auf den Glauben, noch auf die Wissenschaft verzichten, nicht aber, wie Kierkegaard, die Wissenschaft als stachelnden Gegenstoss dem Glauben gewissermassen unterordnen, sondern beide als gleichberechtigt und selbständig beibehalten, ihren Widerspruch aber dadurch beseitigen, dass sie ausser Berührung gehalten werden. Glauben und Wissen sind, nach ihm, zwei verschiedene „Gedankenkreise", die nichts mit einander gemein haben; es führt keine Konsequenz von dem einen zum anderen hinüber: „man kann nicht von einem A in der Wissenschaft zu einem B im Glauben gelangen, oder umgekehrt". So sind z. B. die biblischen Wunder im Glauben vollständig wahr und wirklich, während alle Wissenschaft jedes Wunder als unmöglich verwerfen muss. Das erinnert nun an die mittelalterlich-scholastischen duae veritates, dass nämlich Eines in der Philosophie und das Entgegengesetzte in der Theologie wahr sein könne. Nielsen macht aber hier als wesentlichen Unterschied geltend, dass dort von der Collision zweier Wissenschaften (Phil. u. Theol.) die Rede sei, während er selbst einerseits alle Wissenschaft, andererseits die Religion als

absolut getrennte Gebiete ansieht. Von den Gegenständen der Religion gebe es überhaupt kein Wissen und keine Wissenschaft, also keine Theologie, wie umgekehrt in keiner Wissenschaft von irgend einem Glauben die Rede sein dürfe.

Diese dualistische Lehre hat Nielsen auch in Norwegen in einer Reihe von Gastvorlesungen an der Universität in Christiania vorgetragen, Vorlesungen, welche nachher im Druck herausgegeben sind. Hier trat ihm Professor Monrad (von welchem unten) in einer Schrift entgegen, worin er zu zeigen suchte, theils dass man Glauben und Wissen nicht so absolut trennen könne, indem beide sich stets und nothwendig voraussetzen, theils dass jedenfalls zwei entgegengesetzte Geistesinhalte nicht in einem Bewusstsein gleichsam in hermetisch abgeschlossenen Räumen gefasst werden können, so dass man in dem einen Raum als wahr annehme, was man in dem anderen als falsch verwerfe.

Rasmus Nielsen hat keine Schule hinterlassen, und es gibt nach ihm kaum Einen, der seine Lehre vom absoluten Getrenntsein von Glauben und Wissen noch aufrechterhielte. Allein es kann wohl als eine Nachwirkung seiner energischen und talentvollen Wirksamkeit angesehen werden, dass noch jetzt in Dänemark Theologen und Philosophen gewöhnlich einander gleichsam aus dem Wege gehen und beiderseits gefährliche Grenzfragen meiden, indem sich die Philosophen meistens mit empirischer Psychologie, Ethik und Aesthetik, die Theologen mit Exegese, Geschichte und confessioneller Dogmatik beschäftigen. Von Religionsphilosophie ist nur wenig die Rede.

Norwegen.

Lange Zeit hindurch war, wie bekannt, das Geistesleben in Norwegen mit dem dänischen eng verbunden. Die Literatur war eine gemeinschaftliche, zu welcher allerdings auch Norweger Erhebliches beisteuerten; und die Wissenschaft hatte in der Universität von Kopenhagen, wo auch die norwegischen Jünglinge ihre wissenschaftliche Ausbildung erhielten, ihren Mittelpunkt. Erst 1813 erhielt Norwegen eine eigene Universität in Christiania, und im folgenden Jahre wurde Norwegen von Dänemark politisch getrennt und mit Schweden vereinigt, steht aber noch immer im Literarischen Dänemark näher als dem letzteren Lande.

Der erste Professor der Philosophie, Niels Treschow († 1833), ein vielseitig gebildeter und fruchtbarer Schriftsteller, kann wohl im Allgemeinen als Eklektiker betrachtet werden, wiewohl er besonders in seiner letzten Lebenszeit, ohne Zweifel zum Theil von Schelling beeinflusst, einer Art von „Identitäts-Philosophie" huldigte. In seinem grösseren religionsphilosophischen Werke: „Von Gott, der Idee- und der Sinnenwelt" herrscht ein milder, gemässigter Rationalismus, der ihm einen Streit mit den orthodoxen Theologen zuzog.

In der folgenden Zeit machte sich eine vorzüglich von einem hervorragenden Juristen und Staatsmann ausgehende reflektirt-antiphilosophische Richtung geltend und gewann in der akademischen Welt vielfache Verbreitung. Die Theologen zogen sich dann in desto engere dogmatische oder praktisch-kirchliche, zum Theil pietistische Schranken zurück, und von Religionsphilosophie war kaum die Rede. Inzwischen fanden die in Dänemark auftauchenden eigenthümlichen Denkarten, die grundtvigische und die kierkegaardische, einen mehrstimmigen, obgleich etwas abgedämpften Nachhall.

Fast der Einzige, der in dem letzten Menschenalter die Religionsphilosophie einigermassen bearbeitet hat, ist M. J. Monrad, Professor der Philosophie seit 1845. Zuerst wurde er, wie oben angedeutet, durch R. Nielsen's Gastvorlesungen in Christiania veranlasst, die Frage über das Verhältniss von Glauben und Wissen in einer Streitschrift gegen Nielsen zu behandeln. Und neuerdings ist er zu derselben Frage zurückgekehrt in einer Schrift: „Glauben und Wissen, eine Ueberlegung". (Christiania 1892). Er sucht da zu zeigen, dass Glauben und Wissen nur abstrakte Seiten der menschlichen Erkenntniss sind, die einander immer voraussetzen, und deren jede für sich, einseitig festgehalten, sich widerspricht und in ihr Gegentheil umschlägt. Was insbesondere den Glauben betrifft, wird nachgewiesen, dass auch das „Alltagsglauben", d. h. ein jedes Fürwahrhalten einer objektiven Thatsache, ein Hinausgehen über sich selbst und eine Einheit mit dem Absoluten, also im Grunde einen religiösen Glauben voraussetzt, welcher folglich einem Jeden, der irgend Etwas als wahr annehmen darf, obgleich unbewusst, innewohnt. Ein solches Sichanlehnen an das Absolute ist auch in jedem Wissen enthalten, welches ohne dasselbe nothwendig in Skepticismus verfallen müsste. Es wird dann auch historisch darauf hingewiesen, dass Glauben und Wissen

thatsächlich immer einer Vereinbarung nachgestrebt haben. Andrerseits ist auch die scheidende Abstraktion nothwendig; der Unterschied macht sich immer geltend und kann zu Collisionen führen, deren Lösung und Ausgleichung aber nie als unmöglich angesehen werden darf.

Monrad's grösseres Werk: „Religion, Religionen und Christenthum", ist, wie der Titel andeutet, nach Hegel'scher Dreitheilung angelegt, wie M. im Ganzen von der Hegel'schen Schule ausgegangen und ihren logischen Prinzipien stets treu geblieben ist. Seine Religionsphilosophie hat aber einiges Abweichende und Eigenthümliche. So hat z. B. in der Durchmusterung der unvollkommenen Religionen das Judenthum (gegen Hegel) eine entschiedene Sonderstellung erhalten als Gegensatz zum gesammten Heidenthum, und wird als die Religion der Hoffnung und des Gebetes bezeichnet, durch welche der Abstand der sündigen Menschen und der gegenwärtigen Wirklichkeit von dem Göttlichen betont wird, während das Heidenthum den unmittelbaren Glauben, als Bewusstsein der unmittelbaren Einheit mit dem Göttlichen, und das Christenthum, als die höhere Einheit von Heidenthum und Judenthum, vorzugsweise die Liebe, als zurückkehrende und in Ueberwindung des Gegensatzes sich thätig erweisende Einheit mit Gott, vertreten. In der christlichen Ueberlieferung wird der Phantasie eine gewisse Berechtigung zugestanden, dabei aber bestimmt unterschieden zwischen der normalen, allgemeinmenschlichen, echt religiös-historischen Phantasie, die nur die ideale Seite des Historischen veranschaulicht und als solche eine wirkliche Offenbarung des Göttlichen ist, und der mythischen, mythenbildenden Phantasie, welche einer partikulären, volksthümlichen Sphäre angehört und somit den Stempel der Unwirklichkeit trägt und jedenfalls nur zeitweilige Giltigkeit hat.

Ein Schüler Monrad's, G. W. Lyng, hat vom Hegel'schen Standpunkt in etwas grundtvigisch gefärbter Darstellung ein religionsgeschichtliches Werk: „Lebenslauf des Heidenthums und des Judenthums", ein anderer, G. Kent, eine Abhandlung über den Gottesbegriff geschrieben. Die in diesen Schriften entwickelte religionsphilosophische Ansicht darf sich übrigens nicht rühmen, im Lande viel Anklang gefunden zu haben. Man ist da im Allgemeinen mehr positiv und praktisch angelegt und hat für Philosophie geringeren

Sinn. Nur bei einzelnen jüngeren Theologen beginnen in der letzten Zeit philosophische Interessen sich zu regen. Da und dort zeigt sich auch eine Neigung zum Comte'schen Positivismus, welchem Monrad in einem auch deutsch erschienenen Buche, „Denkrichtungen der neueren Zeit", entgegengetreten ist.

Schweden.

In Schweden hat das Boström'sche System durch zwei Menschenalter fast ausschliesslich das philosophische Denken beherrscht. C. J. Boström († 1866) hat nur Weniges geschrieben, und wesentlich nur in Vorlesungen (als Professor in Upsala) seine Philosophie entwickelt, die in Schweden um so weiteren Einfluss gewonnen hat, als nach und nach fast alle philosophischen Lehrstellen an beiden schwedischen Universitäten mit seinen Schülern besetzt worden sind. Seine Religionsphilosophie kennen wir im Wesentlichen durch ein posthumes Werk, das auf dem Grunde nachgeschriebener Vorlesungen von einem Schüler, Professor Ribbing, herausgegeben wurde. Doch sind auch in einer von B. selbst herausgegebenen „Propädeutik der philosophischen Staatslehre" Hauptsätze der rationellen Theologie einleitungsweise mitgetheilt.

Boström bezeichnet selbst sein System als absoluten Idealismus und hebt als seine Vorgänger vorzüglich Plato und Leibniz hervor, deren Prinzipien er gewissermassen vereinigen will. Sein absoluter Idealismus besteht nun darin, dass ihm nichts ausser dem Bewusstsein (oder Selbstbewusstsein) ist: das Bewusstsein ist nämlich wesentlich vernehmend, zuletzt Vernunft, und schliesst alle Realität, alles Sein ein, indem Sein ist = Vernommenwerden. Der Fichte'sche Idealismus sei nicht absolut, weil er einen Gegensatz zum Ich, ein Nichtich und einen äusseren Anstoss setzt, und das Hegel'sche Sein = Denken wird verworfen, weil „Vieles als seiend gesetzt, was nicht gedacht wird, z. B. das Sinnliche". Alles, was ist, (aller Inhalt des Bewusstseins) sind also nur Formen, Modifikationen des Selbstbewusstseins, perceptiones, und dann auch vernehmende, percipirende Wesen. Dass das menschliche Bewusstsein überhaupt eine objektive Welt ausser sich annimmt, rührt nur von der Endlichkeit und Unvollkommenheit dieses Selbstbewusstseins her, indem

es seine Vernehmungen nicht durchdringt, nicht vollständig als die seinigen vernimmt. Was unserem Bewusstsein als äusseres Objekt in Zeit und Raum erscheint, ist eben nur Erscheinung, eine „phänomene Welt“. Denn Zeit und Raum sind — wie Kant lehrte — nur subjektive Anschauungsformen. An sich sind die Dinge Modifikationen des Selbstbewusstseins, und als solche, also wie sie an sich sind, würden sie von einem vollkommenen, sich selbst klar durchdringenden Selbstbewusstsein vernommen werden. Nun setzt das unvollkommene, endliche Selbstbewusstsein nothwendig ein vollkommenes, unendliches, absolutes als Massstab voraus, das alle seine Vernehmungen innerlich, und wie sie an sich sind, durchdringt, das also in allen Dingen innerlich und wesentlich gegenwärtig ist und aller Dinge wahres Wesen, wahre Substanz ausmacht. Dieses vollkommene Selbstbewusstsein, die absolute alles durchdringende Vernunft, ist Gott oder, wie sich B. gewöhnlich ausdrückt, die Gottheit (genauer „Göttlichkeit“). Ein eigentlicher Beweis für die Existenz Gottes ist nicht nöthig, „da wir nur in ihm lebend leben und mit und in dem Auffassen von uns selbst ihn auffassen“. Uebrigens findet B. schon das ontologische Argument Anselm's zureichend, falls man darin nur sucht, was darin allein liegen kann. nämlich nicht etwa den Beweis für eine sinnliche Existenz, sondern bloss die Darlegung von der Existenz Gottes als eines in uns nothwendigen Gedankens. Kant's bekanntes Gleichniss von den hundert Thalern bezeichnet B. als einen „Barbarismus“, indem ja die hundert Thaler „kein nothwendiger Gedanke, sondern nur eine willkürliche Imagination sind“. Auch das kosmologische und das physico-teleologische Argument haben, richtig angesehen, jedes seine Bedeutung; Kant's ethico-theologischer Beweis sei aber der allerschlechteste, indem es falsch sei, dass wir nicht ohne Rücksicht auf sinnliche Glückseligkeit der Sittlichkeit nachstreben können. Auch wird auf jene Weise das religiöse Bewusstsein auf die Moral gegründet, während das rechte Verhältniss gerade das umgekehrte sei.

Aus dem Begriffe der absoluten Vernunft oder des absoluten Selbstbewusstseins (welche Begriffe identisch sind) werden Gottes „logische“ Attribute, nämlich solche die sein Wesen an und für sich bestimmen, abgeleitet. Diese sind theils formale, wie unendliche Selbständigkeit, Vollkommenheit, Einheit in Allem und Allheit in

Einem, theils ontologische: Unsinnlichheit (richtiger als Uebersinnlichkeit, was den Gedanken auf den Raum hinleitet), Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht (nicht Macht über Alles, sondern alle Macht); theils endlich noologische, wie Allwissenheit, absolute Intelligenz oder Verständigkeit, wozu schliesslich gehört Allpersönlichkeit als das höchste Attribut, worin alle die übrigen eingehen. Trotz der anscheinend unpersönlichen Bezeichnung, die B. am häufigsten von der Gottheit gebraucht, behauptet er bestimmt Gottes Persönlichkeit, indem er unter einem persönlichen Wesen ein solches versteht, „das sich als Ich klar erfasst oder setzt, oder sich als solches von der Mannichfaltigkeit seiner Bestimmungen, wiewohl diese auf sich beziehend, unterscheidet". Strauss wird getadelt, dass er Persönlichkeit nicht ohne Endlichkeit und Einschränkung sich denken kann und als mit dem Absoluten unvereinbar findet. Denn, meint Boström, „wenn auch der Begriff der Persönlichkeit für uns zuerst unter endlicher Form und als ein Endliches bezeichnend hervortritt, so haben wir doch die Fähigkeit, von dieser endlichen Form zu abstrahiren". Die göttliche Persönlichkeit scheidet sich von nichts Aeusserem, denn es gibt Nichts ausser ihr, sondern von allen ihren inneren Bestimmungen. Ausser diesen Attributen, die Gottes Begriff an und für sich bestimmen, gibt es andere, die sein Verhältniss zur endlichen oder relativen Welt betreffen. Diese nennt B. metaphysische, indem er Metaphysik überhaupt definirt als „die Betrachtung der Gottheit nicht an und für sich, sondern in der Relation zur endlichen Welt".

Wie entsteht nun diese endliche Welt, und was bedeutet sie? Die Gottheit oder die absolute Vernunft ist nicht bloss Einheit, sondern „Einheit in Mannichfaltigkeit", hat einen mannichfaltigen Inhalt. Dieser Inhalt sind ihre Ideen, eine Species von Perceptionen oder Bestimmungen des Selbstbewusstseins. Diese Ideen sind nicht etwa von der Gottheit producirt; sie sind ewig und unveränderlich, wie sie, ja jede Idee ist eigentlich die Gottheit selbst, nur in einer besonderen Bestimmung, „wie jeder meiner Gedanken eigentlich ich selber bin, nur in einer gewissen Bestimmtheit", und von ihr nur darin verschieden, dass sie diese Bestimmung ist, während die absolute Vernunft alle Bestimmungen enthält. Die Ideen, welche also das göttliche Selbstbewusstsein gewissermassen reflectiren, sind, wie

dass die absolute Vernunft nur als Selbstbewusstsein, ein (sich selbst) Vernehmen aufgefasst wird. Denn das Vernehmen hat theils ein bloss subjektives, theils ein passives Gepräge, während erst das vernünftige Denken sich selbst und sein Objekt, den Begriff als die Wahrheit des Seins, hervorbringt. Und eben das Denken wird von B. Gott abgesprochen; Gott sei nur wissend, nicht denkend — ein Wissen, das, beiläufig gesagt, Aristoteles, dem das göttliche Leben eine νόησις τῆς νοήσεως ist, als ein unwirkliches, nur potenzielles Wissen ansehen würde.

Gegen dieses Boström'sche System, das mit grosser dogmatischer Entschiedenheit und Sicherheit auftrat und lange Zeit hindurch in Schweden sozusagen alleinherrschend gewesen ist, haben sich doch in der späteren Zeit einzelne Stimmen erhoben. Pontus Wikner war ursprünglich ein hervorragender Schüler Boström's, sagte sich aber später von ihm los, indem er sich näher zum positiven Christenthum hinneigte und insbesondere gegen Boström bemerkte, dass Gott nicht dergestalt ausser Theilnahme an der Endlichkeit und besonders der Menschheit zu setzen sei, dass nur eine falsche Vorstellung es für eine Vollkommenheit bei Gott ansehen könne, sich nicht mit dem Unvollkommenen in Wechselwirkung einzulassen — eigentlich ein heidnisch-aristokratischer Gedanke, während nach christlichem Massstab der Vollkommene eben der ist, der sich mit dem Unvollkommenen einzulassen vermag, um dieses zum Besseren zu bringen und zu sich zu erheben. „Wenn dieses Vollkommenheitsideal auf Gott angewandt oder von Gott in die Welt eingeführt wird, wird es allerdings den Juden ein Aergerniss und den Griechen eine Thorheit; aber es ist doch dieses Ideal, das die Zukunft für sich hat."

G) Die Religionsphilosophie in Nord-Amerika.

Philosophisches Denken über religiöse Fragen ist in Amerika noch verhältnissmässig sehr jungen Datums. Der praktische Geist der puritanischen Väter, der seine Inspiration fürs Denken und Leben in der Bibel suchte, wirkt noch nach und hat zur Folge, dass im Allgemeinen das religiöse Denken sich weit mehr in theologischen als in philosophischen Bahnen bewegt. Konnte es auch nicht ausbleiben, dass bei den theologischen Controversen gelegentlich eine philosophische Frage gestreift wurde, so war doch der polemische Eifer und die praktische Tendenz bei diesen Controversen dem Aufkommen einer philosophischen Denkweise nicht günstig. Daher bildete sich in Amerika keine solche philosophische Dynastie, wie die Kant'sche, in welcher eine Philosophie sich in einer zusammenhängenden Reihe von Entwicklungsstufen fortbildete. Dann und wann nur trat ein einzelner Vertreter einer philosophischen Theorie auf, ohne die Rüstung einer Schule zu tragen oder sich durch geniale Kraft zur Originalität zu erheben. Erst das Aufkommen der Philosophie Herbert Spencer's gab den Impuls zu einer andauernden geistigen Bewegung im Westen und seit diesen letzten zwei Jahrzehnten ist auch die Religionsphilosophie in Amerika von gediegenen Denkern, die übrigens meistens sich an die herkömmliche Philosophie des common sense hielten, mit viel Einsicht behandelt worden. — Wir können die Schriften von Parker, Hopkins und Taylor, deren mächtiger Einfluss auf das religiöse Denken doch mehr von theologischer als von philosophischer Art war, übergehen und unseren Bericht mit 1850 beginnen.

Horace Bushnell hatte in den fünfziger Jahren die Kirchen beunruhigt durch sein theologisches Werk: „God in Christ". Noch stärker wurden die Geister erregt durch sein späteres Werk: „Nature and the Supranatural, constituting one system of God". Diess Buch ist beachtenswerth, weil es zu seiner Zeit bahnbrechend gewirkt hat, wenn es auch durch die nachfolgenden Diskussionen an Bedeutung viel verloren hat. Der Verfasser lehrte, dass die übernatürliche Wirksamkeit Gottes ebensogut wie die natürliche durch bestimmte Gesetze geordnet sei, das Wunder also nicht eine Durchbrechung der Ordnung

in Gottes Reich, denn das wahre System Gottes sei nicht die Natur. sondern das die Geisterwelt einschliessende höhere Ganze der Ordnung, von welcher die Natur nur ein verhältnissmässig unbedeutendes Glied bilde. Zu diesem gesammten göttlichen System gehört nach Bushnell's Meinung das Wunder so wesentlich, dass das System ohne dasselbe nicht vollkommen wäre. Das Wunder überragt nur unsere bekannte Erfahrung, aber deren Gebiet ist begrenzt durch die uns unbekannte Wirksamkeit übernatürlicher Mächte. Was Hume hiergegen bemerkte. ist für den Verfasser von keiner Bedeutung. — So mässig der direkte philosophische Werth von Bushnell's Buch sein mag, so enthielt doch sein Hauptgedanke von der Einheit des Systems des Natürlichen und Uebernatürlichen fruchtbare Keime weiterer Diskussionen.

H. B. Smith, Professor am Union Theol. Seminary in New-York. ein Schüler von Neander und Freund Dorner's, war Einer der wirksamsten Förderer der christlichen Philosophie in Amerika. Er kannte die deutsche Wissenschaft gründlich und rühmte ihren Muth im Ueberwinden von Schwierigkeiten und Zweifeln, vor denen man in Amerika die Augen verschliesse. Obgleich selbst der alten Denkweise zugethan, sah er doch hoffnungsvoll dem Fortschritt entgegen. Insbesondere äusserte er schon frühe die Ueberzeugung, dass die Anwendung des Gesetzes der Entwicklung auf die Geschichte der Menschheit und insbesondere des Christenthums nicht die Vernichtung, sondern die fernere Entwicklung des Christenthums wahrscheinlich machen werde. Der aus seinem Nachlass veröffentlichte Band: „Faith and Philosophy“ enthält Abhandlungen und Kritiken (u. a. über Hamilton, Strauss und Renan, über Verhältniss von Glaube und Philosophie etc.), welche eine vielseitige und gediegene Bildung verrathen und in prächtigem Stile geschrieben sind; sie werden den werthvollsten Beiträgen zur religiösen Philosophie in Amerika beigezählt.

John Fiske, Professor an Harward-University, hatte sich durch sein Buch: „Cosmic Philosophy“ (1874) als eifrigen Vertheidiger und beredten Erklärer der Spencer'schen Entwicklungstheorie bekannt gemacht. In den späteren Schriften: „Idea of God“ und „Destiny of man“ zog er die Folgerungen aus jener Theologie hinsichtlich des religiösen Glaubens. Und zwar geht seine Absicht darauf, die Vereinbarkeit der Entwicklungstheorie mit dem Theismus und der sittlichen Bestimmung des Menschen nachzuweisen. Nur der anthro-

pomorphische Theismus ist nach seiner Ueberzeugung unvereinbar mit der kosmischen Philosophie, nicht aber der „kosmische Theismus“, der in alten und neuen Zeiten die Lehre der tiefsten christlichen Denker gewesen ist, wie Fiske durch einen summarischen Ueberblick der christlichen Spekulation von Clemens Alexandrinus an bis herab auf Lessing, Schleiermacher und Goethe nachzuweisen sucht. Die unglücklichen Conflikte zwischen Religion und Wissenschaft haben nach Fiske ihren Grund in dem, Gott von der Welt scheidenden, anthropomorphischen Theismus, während der Gottes Immanenz in der Welt behauptende kosmische Theismus diese Conflikte vermeidet. Aber trotz seiner Verwerfung des anthropomorphischen Theismus will Fiske doch nicht den Zweck aus der Welt verbannen; nur müsse die Teleologie, statt nach dem Bilde des Uhrmachers, vielmehr nach dem der Pflanze gedacht werden, als organisches Wachsthum. Fiske sucht mit Beredtsamkeit darzuthun, dass nach der Entwicklungstheorie die Stellung des Menschen in der Natur erhabener sei als nach der alten vorkopernikanischen Ansicht. Denn nach Darwin's Theorie erscheint der Mensch als das Ziel, auf welches die Natur immer hinstrebte, sonach als das Haupt unter Gottes Geschöpfen, während die glühenden Sonnen nur die titanischen Diener sind der kleinen Planeten, auf welchen die geheimnissvollen Formen des organischen Lebens sich gestalten. Der teleologische Instinkt des Menschen, sein Suchen nach einer Zweckursache kann nicht unterdrückt werden. Daher sieht sich Fiske auch zu dem Zugeständniss genöthigt, dass aus dem Gottesbegriff nicht jedes anthropomorphische Element ausgeschlossen werden dürfe, ohne die Gottesidee selbst aufzuheben. Sei auch der Ausdruck: „unendliche Persönlichkeit“ unzulässig, so seien wir doch nicht gehindert, eine quasi-psychische Natur der Gottheit zuzuschreiben, wenn wir uns auch von einer solchen Natur als absoluter und unendlicher keine zutreffende Vorstellung machen können. Uebrigens ist Fiske Optimist und glaubt, dass Alles hinziele auf eine Herrschaft des vollkommenen Altruismus, auf eine Stufe der Civilisation, wo Streit und Krieg verschwunden und menschliche Sympathie alles in allem sein, also der Geist Christi weit und breit die Erde beherrschen werde. So verbindet Fiske eine furchtlose Logik mit festem Glauben an das Geistliche als die höhere Macht über dem Materiellen.

Auch Newman Smyth suchte in seiner Schrift über das reli-

giöse Gefühl (1877) den Nachweis zu führen, dass dieses Gefühl, das er mit Schleiermacher als Abhängigkeitsgefühl beschreibt, von der modernen Naturwissenschaft nichts zu befürchten habe. Er rühmt es als ein Verdienst Darwin's, dass er dazu beigetragen habe, dass die Vorstellung eines übernatürlichen Mechanismus, einer Schöpfung und Vorsehung durch Akte eines ausserweltlichen Gottes („die Zimmermannstheorie", wie er es nennt) aus der Theologie verschwinde. Seine eigene Ueberzeugung fasst er in dem Satz zusammen: „Die Idee Gottes und alle religiösen Begriffe sind das Ergebniss gewisser dauernder Kräfte, die von Anbeginn wirksam waren und die wir nur als den Geist Gottes bezeichnen können." „Durch unsere geistlichen Gefühle berühren wir die Realität der Dinge, durch sie macht der Vater der Geister sich unserem Geiste kund. Die Schranken unserer Erkenntniss Gottes heben deren Realität nicht auf." Uebrigens bekämpft Smyth die Spencer'sche Theorie vom Ursprung der Religion aus dem Geisterglauben, sowie die Darwin'sche Ableitung aus socialen Instinkten, wobei der zu erklärende moralische Sinn schon vorausgesetzt wird.

George P. Fisher gab in seinem Buch: „The grounds of Theistic and Christian belief" eine populäre Apologie des christlichen Glaubens mit polemischer Beziehung auf die Theorieen von Comte, Spencer, Mill u. A. Er acceptirt das Gesetz der Entwicklung in Natur und Geschichte und findet darin nichts, was das Gewicht des teleologischen Arguments schwächen müsste; „die Teleologie ist nicht widerlegt durch die Allmäligkeit der Entwicklung". Uebrigens ist er der Meinung, dass neben der Herrschaft des Gesetzes und der Harmonie der Welt auch noch spezielle Anordnungen nebenhergehen und dass diese beiderlei „Ordnungen" (?) von einander zu unterscheiden seien. — An den zahlreichen historisch-apologetischen Arbeiten Fishers wird in Amerika die Redlichkeit (fairness) des Urtheils und die Klarheit des Raisonnements geschätzt.

E. Mulford handelt in seinem Buch: „The Republic of God" (1882) vom Sein, der Persönlichkeit und der Offenbarung Gottes in einer Weise, der der Einfluss Hegel's durchaus anzumerken ist. Wir können, davon geht er aus, das Sein Gottes, des Unendlichen und Ewigen, nicht ableiten von der Existenz der Welt, des Endlichen und Zeitlichen, denn jenes ist nicht die Fortsetzung oder Ausdehnung von

diesem, sondern dieses hat seinen Grund und seine Voraussetzung in jenem. Der Begriff des Seins, wie er aus endlichen Verhältnissen abgeleitet wird, ist auf das Sein Gottes nicht anzuwenden, denn es ist ein leerer Begriff, der sich mit logischer Nothwendigkeit in Nichts auflöst. Das kosmologische Argument leidet an dem Widerspruch, den physischen Prozess übersteigen zu wollen durch Anwendung des Gesetzes der Causalität, welches gerade die Beharrlichkeit dieses Prozesses einschliesst. Das teleologische Argument leidet an dem Widerspruch, die Intelligenz dadurch erreichen zu wollen, dass es dieselbe in den anscheinend nothwendig wirkenden Kräften des Naturprozesses einschliesst. Eine Evidenz Gottes findet Mulford vielmehr in dem historischen Prozess der Menschheit: sofern der Gang der Geschichte auf Gerechtigkeit und Freiheit hinzielt, muss er seinen Impuls haben in einer Macht, in welcher diese Eigenschaften subsistiren. Nun sind diess aber Eigenschaften des Willens und die eigentlichen Elemente der Persönlichkeit, also — so folgert Mulford — ist der geschichtliche Prozess der Realisirung von Gerechtigkeit und Freiheit die Offenbarung Gottes als „unendlicher Persönlichkeit“. Dieser Begriff schliesst Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung ein, nicht aber äussere Beschränkung, denn die Persönlichkeit hat ihren Grund nicht in dem Gegensatz von Ich und Nichtich, sondern in der Selbstverwirklichung des Ich. Die menschliche Persönlichkeit existirt unter den Schranken der Endlichkeit, aber sie hat ihren Grund nicht in diesen. Sie überschreitet ihre physischen Umgebungen, ist unabhängig von den Mächten des Naturzusammenhangs und strebt sich zu befreien von den Banden der Endlichkeit. Die menschliche Persönlichkeit hat ihre Grundlage in der göttlichen Persönlichkeit und darin liegt die Bedingung ihrer Gemeinschaft mit Gott. Religion und Philosophie, wenn sie auch in ihrem geschichtlichen Verlauf sich von einander scheiden, haben doch dasselbe Ziel: Gott. — Mulford's Buch fand freundliche Aufnahme und hat weiten Einfluss auf die jüngere Generation in Amerika ausgeübt, welche, der mechanischen Weltansicht überdrüssig, nach einem engeren Verhältniss zwischen Gott und Welt verlangte; die Lehre von der göttlichen Immanenz scheint jetzt allerwärts die Geister zu befriedigen.

Samuel Harris, Professor der Theologie an der Yall-University, geht in seinem Buch: „The philosophical basis of Theisme“ (1883)

von der Untersuchung der menschlichen Persönlichkeit aus, um aus ihr die Fähigkeit der Gotteserkenntniss zu erweisen, die durch den Skepticismus, Agnosticismus und Materialismus aufgeworfenen Fragen zu beantworten und die Grundlagen des Theismus festzustellen. Verfasser beschäftigt sich eingehend mit den Fragen der Psychologie und Erkenntnisstheorie, wobei er sich an die Philosophie von Reid und anderen Anhängern der Common-Sense-Schule anschliesst, aber eine genauere Berücksichtigung der Ergebnisse der neueren Experimentalpsychologie vermissen lässt. Wie alle Wissenschaft, so muss auch die Theologie nach Harris ausgehen von der empirischen Kenntniss der Thatsachen des Selbstbewusstseins und der äusseren Welt. Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass der Geist selbst im Erkennen nicht passiv sondern aktiv ist, und dass also die Prinzipien der rationalen Intuition zur wahren Natur der Erkenntniss gehören. Der Versuch des Positivismus, eine philosophische Theorie ausschliesslich auf Grund der Naturwissenschaften zu konstruiren, ist als ein Rückschritt hinter die durch Leibniz, Hume und Kant gewonnene Einsicht zu beurtheilen. — Auch die Erkenntniss Gottes hat von der des Endlichen auszugehen. Wenn man hiergegen den Einwand erhoben hat, dass damit Gottes Existenz vom Endlichen abhängig gemacht werde, so beruht diess nach Harris' Urtheil auf einer Verwechselung des realen Verhältnisses Gottes zum Universum mit dem logischen Prozess, durch den wir zur Erkenntniss Gottes kommen, indem wir von der Abhängigkeit des endlichen Seins aus das unabhängige absolute Sein als die nothwendige Voraussetzung von jenem erschliessen. — So entschieden Harris die Immanenz Gottes betont, so sehr ist er doch auch darauf bedacht, pantheistische Folgerungen (gegen welche der amerikanische Geist immer Abneigung empfindet) abzuwehren und die Wahrheit der Transscendenz Gottes festzuhalten. Von besonderem Interesse sind die Kapitel über Persönlichkeit und Entwicklung. Harris hält die wissenschaftliche Entwicklungslehre nicht für unvereinbar mit der Persönlichkeit Gottes und des Menschen, denn, sagt er im Anschluss an Fiske, sie beschreibt nur den geschichtichen Verlauf, ohne über den letzten Grund der Dinge Rechenschaft zu geben, und sie hat entfernt nicht die Absicht, aus dem Stoff das Bewusstsein abzuleiten. Hingegen erkennt er in der materialistischen Evolutionstheorie eine ernste Gefahr für die Sittlichkeit und befürchtet eine

Herrschaft der blinden Gewalt, wenn diese Theorie allgemein herrschend werden sollte.

Wie Harris, so machte auch Francis Abbot die Erkenntnisstheorie zur Grundlage des „wissenschaftlichen Theismus“ in dem so betitelten Buch (1888). Lebhaft bekämpft er den „Roscellino-Kant’schen Nominalismus“, der lehrte, dass die Dinge sich nach den Begriffen richten, und erklärt es für den Triumpf der modernen Wissenschaft, dass sie den Schwerpunkt vom Subjektiven ins Objektive verlegt und erkannt habe, dass die Erkenntniss sich richten muss nach den Dingen. Auf diesem Prinzip errichte die moderne Wissenschaft ihr grossartiges Gebäude der Wahrheit, Physisches und Geistiges zusammenfassend in die Einheit des Kosmischen. Dagegen führe der Idealismus, diese Fortsetzung des Nominalismus, zum Solipsismus, der seine reductio ad absurdum sei; er sei zur Unfruchtbarkeit verurtheilt, weil er von Haus aus egoistisch sei; er mache das Individuum zum Ausgangspunkt, sei es das denkende Individuum — nach der apriorischen, oder das fühlende Individuum — nach der aposteriorischen Schule; in beiden Fällen werde alle Wissenschaft auf die Erkenntniss eines individuellen Ich zurückgeführt, auf das Wissen seines Bewusstseinsinhalts, was gar keine Wissenschaft sei; denn die Gruppen von Empfindungen und Veränderungen der Empfindungen im Bewusstsein des Subjekts mit den Objekten der Wissenschaft zu verwechseln, heisse soviel als die Postulate der Wissenschaft skeptisch verleugnen. Der Grundirrthum des Subjektivismus ist nach Abbot der, dass er aus der Beziehung von Subjekt und Objekt, worin eben das Erkennen besteht, die Nichterkennbarkeit des Objekts erschliessen will. Er stellt dagegen den Satz auf, dass die Objektivität der Beziehungen mit der der Dinge stehe oder falle, und dass, was wir von der Welt erkennen, eben die in ihr objektiv existirenden Beziehungen der Dinge sind. Ist nun die Welt ein unendliches System von intelligiblen Beziehungen, so muss sie ihren Grund haben in der unendlichen Intelligenz der Welt. Die Welt ist ansich beides: unendlich intelligibel und intelligent, also unendliches Selbstbewusstsein. Die Welt als unendliches System intelligibler Beziehungen ist nicht Maschine, sondern Organismus, lebendiges Ganzes, ihr Lebensprinzip ist unendlicher Wille, geleitet von unendlicher Weisheit; und da als ihr immanenter Endzweck sich die Realisirung des sittlichen Ideals offen-

bart, so muss ihrem Lebensprinzip auch unendliche Heiligkeit zukommen. Als unendlicher Organismus, der Macht, Weisheit und Güte offenbart, ist das All zu denken als unendliche Person. Abbot lehrt also zwar strikten Monismus, Identität von Gott und Welt; aber er weist den Ausdruck „Pantheismus" zurück und nennt seine Theorie „wissenschaftlichen Theismus", weil er das Universum als eine geistige Einheit nach der Art der Persönlichkeit denkt. Ungelöst bleibt dabei freilich noch manche Frage, u. a. besonders die, wie die Thatsache des Uebels der Welt zu reimen sein soll mit der einfachen Identificirung von Gott und Welt?

Einen werthvollen Beitrag zur Religionsphilosophie hat J. G. Schurman, Professor der Moralphilosophie an Cornell-University, in dem Buch: „Belief in God" (1890) geliefert. Er nennt sein System „anthropokosmischen Theismus", um damit anzudeuten, dass sich die Gottesidee ebensosehr auf die Thatsachen der inneren menschlichen Erfahrung wie auf die der äusseren Welt stütze. Ein einleitendes Capitel des Buches beschäftigt sich mit dem modernen Agnosticismus, dessen Unklarheit, Inkonsequenzen und Widersprüche scharfsinnig aufgedeckt werden. Auf die Frage, ob wir die Fähigkeit des menschlichen Geistes zur Gotteserkenntniss beweisen können, haben wir nach Schurman's treffender Bemerkung nicht mit apriorischen Gründen zu antworten, sondern die Antwort uns von der Erfahrung geben zu lassen. „Mögen die Philosophen die Elemente unserer Erkenntniss analysiren und ihre Funktionen beschreiben, so gibt ihnen das doch kein apriorisches Kriterium, um die eine Art von Erkenntniss für giltig und die andere für illusorisch zu erklären; jedenfalls haben sie kein Recht zu verwehren, dass wir die Erkenntniss der endlichen Geister mit der des unendlichen zusammenfassen. Kant's rationalistische Annahme, dass unser Geist befähigt sei, apriori die Grenzen seiner eigenen Fähigkeiten auszumessen, lag als Bann auf dem modernen Denken und ist auch die Basis des Agnosticismus, der mit einem starken Zusatz von Gnosticismus versetzt ist." Die wissenschaftliche Rechtfertigung des Gottesglaubens kann nicht in mathematischer Demonstration und nicht in Induktion bestehen, sondern in derselben Methode, der sich die Erfahrungswissenschaften bedienen, indem sie zur Erklärung gegebener Thatsachen Hypothesen aufstellen, und das Höchste was in diesem Fall zu fordern ist, kann nur der Nachweis

sein, dass die Hypothese ansich nicht absurd ist und dass sie die Thatsachen der gesammten Erfahrung befriedigender erklärt als jede andere. Der wissenschaftliche Verstand, wenn er auf seine Methode und seine nothwendigen Voraussetzungen reflektirt, sieht sich genöthigt zu einer abschliessenden Synthese seiner Erkenntniss und kommt so zur Hypothese der Existenz Gottes. Denn die allgemeine Herrschaft des Gesetzes, die Einheit und der systematische Zusammenhang aller Realität, diese nothwendige Voraussetzung der Wissenschaft, ist ein blosses Postulat, welches zu der Frage drängt, wie das Wesen dieser Realität zu denken sein müsse, damit sein gesetzmässiger Zusammenhang erklärlich werde. Dieses kosmische Problem kann aber seine befriedigende Lösung solange nicht finden, als der Mensch ausser Betracht bleibt. Denn wenn auch die Natur nicht (wie Hamilton mit den Scholastikern meinte) Gott verbirgt, so offenbart sie ihn doch nur als metaphysische Einheit, zu deren näherer Bestimmung die Reflexion auf unsere eigene Erfahrung als selbstbewusste Wesen unentbehrlich ist. Sonach muss in unserer Gottesidee zum kosmischen das anthropische Element hinzukommen. Die im Wechsel der Erscheinungen sich behauptende Einheit können wir nur als selbstbewussten Geist denken; also kann die höchste Hypothese zur Erklärung des Universums nicht ein kosmischer, sondern nur ein „anthropokosmischer Theismus“ sein. Ebenso einseitig und ungenügend, wie ein bloss kosmischer Theismus, wäre aber auch, wie Schurman hinzufügt, ein bloss ethischer Theismus; er wäre ein bloss subjektiver Glaube, das Postulat eines Gottes zur Befriedigung unserer sittlichen Bedürfnisse ohne solide Basis kosmischer Thatsachen. Die moralische Evidenz hat zwar als ergänzendes Argument ein grosses Gewicht, aber wenn im Universum kein Gott gefunden werden kann, droht immer die Gefahr der Auflösung des Moralischen durch die Consequenz des kosmischen Atheismus. „Ein ethischer Theismus kann sich neben kosmischem Atheismus nicht lange halten. Hoffnung und Furcht sind starke Mächte, aber stärker ist im modernen Menschen die Liebe zur Wahrheit.“ Auch die Geschichte der Religion zeigt, dass das Gottesbewusstsein anfangs von unklarer Mischung von Naturalismus und Animismus ausgegangen ist und sich mit dem Fortschritt der Bildung zu einer Synthese von Natur und Mensch in einem ewigen geistigen Grund erhoben hat. So bestätigt sie die Hypothese, dass der anthro-

pokosmische Theismus das Endziel des wachsenden Gottesbewusstseins der Menschheit ist; wenn aber Endziel, dann auch Zweckursache und wesentlicher Inhalt auf jeder Stufe seiner Entwicklung. — Die weitere Ausführung dieses Gedankens, theilweise im Anschluss an Lotze, enthält viel Ansprechendes und Belehrendes, kann aber hier nicht näher im Einzelnen verfolgt werden.

Das Buch Schurman's ist nebst den zuletzt vorherbesprochenen, deren Gedanken es in präciser Klarheit zusammenfasst, ein erfreulicher Beweis dafür, dass in Amerika neben der praktischen Frömmigkeit, dem Erbe von den puritanischen Vätern her, auch das ernste wissenschaftliche Denken über die religiösen Dinge Wurzel gefasst hat und im hoffnungsvollen Fortschritt begriffen ist.



